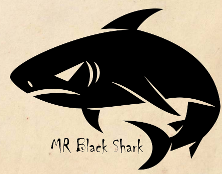
فاديم ميجوين

الحضارة والتاريخ



فاديم ميجويف

الحضارة والتاريخ

(قضايا الحضارة فى نظرية الماركسيــة
التاريخية والفلسفية)

دار التقدم
موسكو

В. М. Межуев

КУЛЬТУРА И ИСТОРИЯ

На арабском языке

طبع فى الاتحاد السوفييتى

М $\frac{10503-225}{016(01)-80}$ 510—81 0302030800

المقدمة

ان كتاب ف . ميجويف هذا - احد احسن الابحاث الفلسفية الاخيرة المتعلقة بمشاكل الحضارة فى الاتحاد السوفييتى . فالاصالة المهنية التى يتمتع بها المؤلف والقدرة على طرح واسع للمسألة ، وايجاد طريق جديد ولغة فكرية فتية فى شرح الظواهر والمفاهيم المعروفة بشكل واسع ، والفات نظر القارىء نحو اسئلة بقيت مدة طويلة فى الظل ، والمعرفة الواسعة والاسلوب الجيد فى التوضيح والجدل - كل هذا يجعل النشرة ممتعة لكل من يهتم بهذا المجال من علم الفلسفة . ان الكتاب يجمع موفقا بين طرح بارع ودقيق لوجهات نظر ماركس وانجلس ولينين المتعلقة بقضايا الحضارة مع تطوير ابداعى لوجهات النظر هذه عند تحليل الحقائق المعاصرة ، وبين نقد مقنع للفلسفة البرجوازية الكلاسيكية والمعاصرة ولعلم الحضارة ، مع معرفة دقيقة لمشاكلهما وتناقضاتهما .

ان الموضوع هو موضوع الساعة وهذا لا يحتاج الى براهين . ففى الواقع لا توجد حاليا مسألة لا تتعلق بشكل او بآخر بالحضارة سواء كانت مسألة الثورة العلمية التكنيكية ام التقدم الاجتماعى او قضية حماية البيئة . وان تفرد مغزى الكتاب يكمن فى محاولة النظر الى مفهوم الحضارة كمقولة منهجية لعلم الاجتماع

الماركسى-اللينينى ومن خلال هذا المفهوم رؤية المفتاح لصف عديد من المشاكل الملحة للمادية التاريخية والتاريخ ، قد تبدو لاول وهلة غير مرتبطة مباشرة بالحضارة . فالتاريخ والحضارة – هـا هو الموضوع الرئيسى فى هذا الكتاب .

ويقدم المؤلف مقابل ازمة التاريخ وازدواجية الحضارة فى المفهوم البرجوازى والنسبية التاريخية والحضارية المرتبطة بالنسبية الاخلاقية – يقدم وحدة الحضارة المادية والروحية ومحصلات التقدم الحضارى الطبيعية والاجتماعية ، الاجتماعية والشخصية ، البنائية والتاريخية ، معطيا اثناء ذلك تعليلا موسعا فلسفيا – تاريخيا وتاريخيا – فلسفيا وتاريخيا – حضاريا للمثل الاعلى للشيوعية ومشيرا الى فضائل نظام العلاقات الاشتراكى ونظام القيم الاشتراكية بالمقارنة مع الرأسمالية . ويمكن القول بثقة ان القارىء العربى يجد فى هذا الكتاب اجوبة على اكثر الاسئلة حدة ومثيرة لاهتمامه اليوم ، اجوبة ماركسية من حيث المبدأ .

وقد رأى المؤلف اثناء الكشف عن آراء الماركسية-اللينينية فى الحضارة – رأى مهمته فى الاظهار والبرهنة عمليا على تكامل السمة لهذه الآراء والاشارة الى دورها فى منظومة الافكار الماركسية-اللينينية وجمع شمل مقولات ماركس وانجلس ولينين حول مسائل الحضارة وربطها ببعض على اساس الفهم الماركسى-اللينينى للتاريخ واضافة الحلقات الناقصة الى هذه المنظومة . ان مثل هذا العمل الدقيق والمعقد فى تاريخ الادب الماركسى يجرى لاول مرة . لذلك فان قيمة هذا العمل عظيمة . اذ ينتشر حتى اليوم فى الغرب رأى يقول انه

فى الماركسية لا توجد آراء حول الحضارة . لذلك يحاول المنظرون المحرفون «استكمال» الماركسية بأية انواع متعددة الاشكال «لعلم الحضارة» المعاصر .

ان كتاب ف . ميجويف هذا ليس مجرد بحث دراسى للنصوص بل تاريخ لمشكلة الحضارة وتاريخ للافكار . وموضوعه الرئيسى هو منطق الآراء الماركسية فى الحضارة مرئية من خلال الاطار العام للمفهوم المادى للتاريخ .

وتظهر الحضارة عند المؤلف منذ البدء لا كحقيقة يتوجب تثبيتها ووصفها فحسب بقدر ما هى مشكلة . وان مادة التحليل الفلسفى تظهر هنا من خلال الوضع الحاد والمتعاكس والمتضاد للمشكلة فى تاريخ الفلسفة .

وبالنسبة للمحتوى وطريقة طرح القضايا والاسلوب الادبى فان الكتاب بعيد كل البعد عن اى جمود عقائدى . ويعتمد رأى المؤلف على الفكرة المؤسسة لفلاديمير ايليتش لينين عن ان الفلسفة الماركسية تعطى اجوبة على الاسئلة التى يضعها الفكر التقدمى للبشرية . ويجد القارىء فى الكتاب مواصفات مميزة لهذه الاسئلة وتحليلا دقيقا وفائق المهارة لتناقضات الآراء الفلسفية فى الماضى وصورة مفصلة لولادة وتطور الرأى الفلسفى الجديد مبدئيا عن الحضارة فى الماركسية ونقدا مقنعا للآراء المعاصرة عن الحضارة فى الايديولوجية البرجوازية والتحريفية .

من المهم التركيز على طابع ومنهج لهذين النقد والتحليل . فهو تحليل اجتماعى-تاريخى وطبقى . فالمؤلف ينظر الى الآراء عن الفلسفة والحضارة بصفتها

تعابيرات ايديولوجية ونظرية لتناقضات اجتماعية واقعية فى المجتمع البرجوازى . ويجرى تصنيف الشروح المثالية والميتافيزيقية للحضارة لا على اساس انها ضلال بل قبل كل شيء كتعبير عن محدودية واقعية للنشاط البشرى والعلاقات الاجتماعية . لذلك عمد المؤلف الى توسيع نقد الآراء البرجوازية عن الحضارة على صورة نقد للعلاقات الاجتماعية البرجوازية وعلى صورة نقد لنوعيات مختلفة من الفيتيشية الاجتماعية والتى تنعكس على شكل فيتيشية حضارية . فالتعبير عن هذه الفتيشية وتغريب الانسان عن الطبيعة والمجتمع وعن نشاطه الخاص وعن نفسه وعن «قواه الاصلية» - كل هذا عبارة عن صيغ فلسفية متنوعة عن الحضارة وهى تتجسد فى المواجهة بين الحضارة الروحية والمادية ، الكلاسيكية و«الجماهيرية» وفى موديلات استهلاكية و«اجتماعية» و«علمية» للحضارة . وفى مجرى هذا النقد يرينا المؤلف جوهر الانقلاب الثورى الذى قامت به الماركسية فى الفلسفة بشكل عام وفى فهم الجوهر والوظائف الاجتماعية والآفاق التاريخية لتطور الحضارة . ويرينا المؤلف ايضا بشكل مقنع كيف ان تاريخ المشكلة يخرج بالفلسفة الى مواقع الشيوعية العلمية التى تعد «حلا للغز التاريخ» (ماركس) بما فى ذلك تاريخ الحضارة .

لقد وضعت فى الكتاب ونوقشت اسئلة هامة فى منهج الادراك التاريخى ونقد الموقف العدمى من مبدأ التاريخ ، والتجريبية التاريخية والنسبية وعولجت مشكلة التجريبى والنظرى فى المعرفة التاريخية

ومشاكل اخرى ووضعت فى الكتاب ايضا فكرة نظرية شيقة وعميقة وذات اساس للمبدأ التاريخي . وتتفق هذه النظرية لا مع النص الحرفى للفلسفة الماركسية فحسب بل ومع روح الفلسفة الماركسية والدياليكتيك المادى والمادية التاريخية والشيوعية العلمية . وتثير الاهتمام آراء المؤلف حول العلاقة المتبادلة بين الحضارة والطبيعة وبين الحضارة والمجتمع وبين المجتمع والشخصية . وبشكل خاص فقد اصبحت المواجهة بين الحضارة والطبيعة شيئا تقليديا فى الوقت الذى ولدت فيه هذه المواجهة اسئلة غير واضحة اكثر مما اجابت عليها . ويرينا المؤلف الوحدة بين الحضارة والطبيعة والطابع التاريخى المحدد لهذه الوحدة . ويعطينا نقدا مقنعا لنظرية الحضارة التى تقول انها تكنولوجية النشاط وكذلك لنظرية الحضارة التى تقول انها انتاج للقيم الروحية وانها مجموعة لثمرات الانتاج الروحى . ان الشيء الرئيسى فى الحضارة على رأى المؤلف يكمن فى «انتاج الانسان» ككائن نشيط فى كافة روابطه الاجتماعية الملحة والتاريخية وهذا الفهم بالذات للحضارة يسمح للمؤلف ان يربط بمتانة بين تاريخ الحضارة ومشاكل تطورها المعاصر .

اما الدور الخاص فى بنية هذا العمل وفى برهنة النظرية وتطويرها – فانه يكمن فى الفصول المكرسة للرسالة الحضارية للاشتراكية . هذه الفصول تتضمن مفتاحا لمجمل العمل . ان الموضوعة الاساسية فى الكتاب هى ان الحضارة ليست فقط احدى مركبات النظام الاجتماعي وليست فقط ميدانا خاصا للحياة الاجتماعية

(الروحية) بل كيفية اجتماعية خاصة لجميع العلاقات الاجتماعية ، والمؤلف يشرح هذه الموضوعة بتوسع بصفتها الطريقة الانسانية الاصيلة والشاملة لدخول الانسان فى الروابط الاجتماعية وكذلك شكل انسنة علاقات الانسان بالطبيعة وبالانسان الآخر وانسنة العلاقات الاجتماعية . لذلك فان الحضارة هى علامة مميزة للمجتمع المتجه الى الشيوعية وهى كيفية متفوقة على جميع علاقاته الاجتماعية . هذه الصفة تعبر عن الطبيعة الانسانية وعن الرسالة الانسانية للاشتراكية . ويجب القول انه لا توجد حجة على افضلية النمط الحياتى الاشتراكى اقوى من هذه . اما التشكيلة الشيوعية فتتميز بالتغير الجذرى لطابع النشاط الحياتى للانسان وكذلك لعلاقاته مع الروابط الاجتماعية . وحسب رأى المؤلف فان العزم الابداعى والنشيط يصبح مسيطرا فى الشيوعية ويستبدل التكيف الاجتماعى بالنشاط الاجتماعى والامتلاك النشيط لمجمل ثروات العلاقات الاجتماعية وتتحول القوى الجماعية للنشاط الانسانى الى قوى نشيطة للشخصية . لذلك فان الحضارة فى جميع مراحل ما قبل الاشتراكية الحقيقية هى «لحظة عابرة» وتجريد للعلاقات الواقعية فانها فى عهد الاشتراكية والشيوعية تصبح العزم المسيطر وطابعا مميزا للعلاقات الاجتماعية من نموذج جديد لا على الصعيد الروحى فحسب .

من هذه المواقف بالضبط ينطلق المؤلف الى تقييم الرسالة الحضارية للاشتراكية . ويثير اهتماما خاصا تحليل ذلك الدور الذى تلعبه قضايا الحضارة فى السياق العام للتعاليم اللينينية . والمؤلف معتمدا

على مؤلفات لينين يكشف المغزى الحضارى للتحولات الاجتماعية المتحققة اثناء بناء الاشتراكية . ويحـــوى الكتاب العديد من الافكار والملاحظـــات والتصورات الشيقة . وبشكل خاص يبدو تحليل مكان ودور العلم فى تركيب الحضارة مهما وطازجا وكذلك نقد لتحليلات العلم من مواقف النزعة «الايجابية» فى الفلسفـــــة ولنظرية «الانظمة الاجتماعية» والنزعة التركيبيـــة . فالموضوع الرئيسى لهـــذا الفصل هو – الحضـــارة والجماهير ، الحضارة وتطور النشاط الاجتماعـــى للجماهير وكذلك الحضـــارة والسياسة والحضارة والموقف الحياتى النشيط للشخصية . ان وصـــول المؤلف الى هذه القضايا يتوافق مع الموضوعـــات المبدئية للمؤتمر الخامس والعشرين للحزب الشيوعى السوفييتى ومع افكار الدستور السوفييتى الجديد .

وبشكل عام فان كتاب ف . ميجويف هو عمـــل فريد ومبدع ومكرس لحل احدى اكثر مشاكل العصر الحاحا . وهو مكتوب من منطلق المواقف الماركسية ويتميز بعمق واتساع طرح المشاكل المعقدة التـــى مهر الكاتب فى تقديمها بسلاسة حاسبا بذلك اهتمامات الاخصائيين والقارىء الجماهيرى . ان المشاكـــل المطروحة فى الكتاب ذات طابع عام وليس خاص او اقليمى ، ويعتمد الشرح على العديـــد من الحقائـــق المأخوذة من تاريـــخ الحضارة المعروفة من قبـــل القارىء الاجنبى جيدا .

ل . ناومنكو

دكتور فى العلوم الفلسفية

من المؤلف

ان كلمة «الحضارة» معروفة لدى الجميع واصبحت منذ زمن بعيد كلمة عادية واسعة الاستعمال حتى ليصعب تعداد حالات استعمالها في حياتنا اليومية والتعبير عن كل الجوانب المتعددة لمعنى هذه الكلمة .

يهمنا فى هذا البحث المفهوم العلمى لكلمة «الحضارة» الذى لا يستطيع اليوم ان يستغني عنه اي مجال من مجالات المعرفة الاجتماعية النظرية او تطور العلم بفروعه المختلفة . وحسب التقاليد التاريخية- العلمية فان الحضارة تنسب الى مواضيع المعرفة الاجتماعية .

ولكن الانتشار الواسع لهذا المفهوم فى الممارسة العلمية الحديثة لا ينطبق حتما مع دقة وتعيين الشرح النظرى له . وليس هناك ظاهرة واحدة فى علم الاجتماع تثير مثل هذا الاختلاف فى وجهات النظر وتعدد الآراء والتعيينات كما يثير مفهوم «الحضارة» . ففى اطار ابحاث محددة (كالابحاث التاريخية والاتنوغرافية والاجتماعية وغيرها) يمكن ايجاد تصورات مختلفة جدا عن الحضارة حتي انه غالبا ما يصعب التنسيق بينها .

ان كثرة شروح مفهوم الحضارة وتعييناته فى العلم يرجع على ما يبدو الى الاستعمال الواسع لهـــذا المصطلح فى الفروع العلمية المحددة . فمن الطبيعى ان يقترب كل فرع من مفهوم الحضارة من منطلــق حاجاته ومسائله الخاصة راصدا له المعنى الذى يتصور انه الاهم لحل قضاياه . ويشير ا . ماركاريان الى سبب مماثل للشرح المتعدد الجوانب لمصطلــح «الحضارة» بقوله : «ان تعــدد وظائف مصطلــح «الحضارة» هو قبل كل شىء نتيجة مباشرة لتعدد جوانب الظاهرة المعبر عنها . ويؤدى تعدد الجوانب هــذا اثناء دراسته طبيعيا الى ايجاد موضوعات ومواقــف مختلفة ومهمات معرفية . فعندما يدرس علم الاجتماع النظرى مثلا عنصر «الحضارة» فانه يضع مسائــل معرفية معينة اما الاتنوغرافيا فتضع مسائل اخرى واما الابحاث التجريبية الاجتماعية للجماعات الصغيرة فتضع مسائل ثالثة . وبهذه المناسبة يمكن القول ان واقع وجود مسائل معرفية مختلفة اثناء دراسة ظاهــرة الحضارة لعب دورا هاما فى ايجاد عدد كبيــر مــن التعيينات اليوم التى لا تنطبق مع بعضها بل واحيانا تناقض بعضها الآخر» * ويشيــر ا . ماركاريان الى حقيقة هامة ايضا الا وهى خروج مفهوم «الحضارة» الى ما وراء حدود المعرفة الاجتماعية الانسانية واستخدامه من قبل ممثلى العلوم الطبيعية ومجالات جديدة مركبة فى المعرفة مثل السيبرنيتيــك والنظرية العامــة

---

* ا . ماركاريان . حول نشوء واصــول النشاط الانسانى والحضارة . اريوان ، ۱۹۷۳ ، ص ٢٦ .

للمنظومات ونظرية التنظيم والسيميوتيك (علم السمات – **المترجم**) وغيرها .

غير ان تعداد المعانى الاصطلاحية لمفهوم «الحضارة» لا يحيط بتعقيده النظرى كليا . حيث لا يشير وجود هذا التعقيد الى اسباب علمية فحسب بل والى اسباب اجتماعية تاريخية اكثر عمقا . فالحضارة اليوم ليست مفهوما او مصطلحا علميا فقط يحمل معنى معرفيا صرف بل هى **مشكلة واقعية ايضا** تخص التطور التاريخى المعاصر وتتطلب حلولا عملية (وليس نظرية فقط) على جميع مستويات الحياة الاجتماعية ، وهكذا فان مشكلة الحضارة بشكل او بآخر تقف امام جميع البلدان والشعوب المشاركة فى العملية التاريخية المعاصرة حتى وهى نفسها تعتبر وليدة ونتيجة لهذه العملية . وهكذا فان الطابع العملى للمشكلة يحولها اليوم لا الى مادة لتفكير واهتمام جماعات مثقفة معينة من المجتمع فحسب بل والى موضوع الحلول والافعال العملية من جهة الدول والاحزاب السياسية وكذلك من جهة الحركات الجماهيرية المعاصرة – الطبقية والوطنية والشبيبية وغيرها . وهكذا فان القيمة (والعقدة) الاساسية والنظرية لمفهوم «الحضارة» فى العلم الاجتماعى المعاصر مشروطة **بشمول وتعدد جوانب مشكلة الحضارة ذاتها** ضمن ظروف وحالات القرن العشرين .

لا يمكن فهم معنى هذه المشكلة اذا لم نفهم طابع العصر الذى اوجدها وفتح بذاته عهد التغيرات الجذرية فى كل مجالات الحياة البشرية . ان القسم الحاسم من هذه التغيرات قد حصل بتأثير العمليات

الاجتماعية والسياسية المعاصرة . الى هذه العمليات قبل كل شيء يجدر انساب بناء مجتمع اشتراكى متطور فى الاتحاد السوفييتى وظهور المنظومة الاشتراكيـــة العالمية وتفكك النظام الاستعمارى للامبريالية وكذلك انتقال العديد من البلدان المستعمرة سابقا الى طريق التطور التاريخى المستقل واخيرا ازدياد عمق الازمـة العامة للرأسمالية . ان اهم عامل فى التغيـــرات الحاصلة هى الثورة العلمية التكنيكية التى توسعت فى القرن العشرين .

ان ازمة العلاقات البرجوازية فى عهد الامبرياليـــة ابرزت بشكل خاص اكثر التنبؤات تشاؤما فيما يتعلق «بالغروب» الحضارى فى المستقبل .

وقد احتد خاصة التنافر بين الاشكال الحضارية الحقيقية للتطور وبين التنظيم الاقتصادى والسياسى للمجتمع البرجوازى فى المرحلة النهائية لوجــوده — مرحلة احتكارية الدولـــة . فاذا كانـــــت الحضارة الكلاسيكية للعهد الجديد المتصلة مباشرة بالتقاليد الانسانية لعصر النهضة وعصر التنويـــر تـرى ان الاساس الضرورى والضمانة الوحيدة لبقائها وتطورها يكمن فى الفرد الذى يدرك قيمة واهمية ذاته والـذى يهتم شخصيا بنتيجة نشاطه ويعتبر حرا فى قراراته وافكاره ، فان الممارسة العملية المادية والمعنويـــة للرأسمالية المعاصرة هى عبارة عن رفض مبدئى وحتى النهاية لمثل هذا الفرد . فقد ادى تمركز واحتكار الانتاج الاجتماعى وظهور مؤسسات رأسمالية ضخمة تجمع تحت سيطرتها جماهير هائلة من الناس الى ان

الانسان يفقد امكانية وجوده المستقل النشيط الذاتى فى هذه الظروف . وفى المرحلة المبكرة لتطور الرأسمالية كانت اوهام الفرد فيما يتعلق باستقلاله الاقتصادى والمعنوى فى «المجتمع المدنى» تدعم لدرجة ما عن طريق العمل الخاص و«المنافسة الحرة» . اما فى شروط سيطرة الوحدات والمؤسسات الاحتكارية التى تشكل باندماجها مع جهاز الدولة نظاما موحدا شاملا «لمنظمات» المجتمع الرأسمالى المعاصر – فان هذه الاوهام تنحت ليحل محلها ادراك الفرد لتبعيته التامة للاحتكارات ولعدم امكانيته الحصول على حريته الشخصية ومبادرته المستقلة فى حدود هذا النظام . وفى الشكل الفلسفى فان هذا الادراك يبرز على شكل ادراك ازمى او على شكل ادراك «لازمة الحضارة» اى ازمة تلك القيم للوجود الفردى البرجوازى التى استخدمت كتربة مغذية لمجمل مرحلة التطور «الكلاسيكية» التابعة للحضارة البرجوازية .

وتظهر بوضوح كامل المؤشرات الخارجية لهذه «الازمة» فى الادبيات الاجتماعية النقدية البرجوازية المعاصرة بما فى ذلك : ضياع الانسان لذاته «الأنا» و«ازمة الصلة» و«الهرب من الحرية» و«وحدانية المجموع» و«البعد الواحد للانسان» وغيرها الكثير مما تكتب وتقول جماعات المثقفين الفرديين الليبيرالية والراديكالية ، وذات المزاج النقدى عامة . والمعنى واحد فى جميع التعيينات التى تحدد حالة الازمة ، هذا المعنى يتلخص فى ان الانسان فى المجتمع البرجوازى المعاصر ليس هو بمقياس لكل الاشياء على حد تعبير – بروتاغور – بل على العكس ، يتم تأويل

الانسان الى «البعد الواحد» اى الى تبعيته «العامـــة» للآلة البيروقراطية للمجتمع البرجوازى . فأمام سلطة هذه الآلة ، لم يصمد الحصن الاخير «للشخصية ذات التفكير الحر» — مجال الابداع الروحى الذى يشمـل العلم والفلسفة ذاتها والفن . فبعد ان بسط سيطرته على كامل مجال الوجود الاجتماعى للناس يسعـــى النظام الاجتماعى للرأسمالية المعاصرة ، الى اخضاع ارادة وادراك الانسان كليا وجعله سلاحا مطيعا لديه وفى النهاية هذا النظام ينسب لنفسه ما اعتبره يوما ما — كانط — حق الاولوية للانسان الحر ، فى امكانية وضع واختيار اهدافه الخاصة .

وكنتيجة مباشرة لفقدان الفرد لاستقلاليته الروحية والعملية — كما يقول الفلاسفة البرجوازيـــون ذوو المزاج النقدى — يمكن اعتبار تغيير اهداف اهتماماته من مجال الانتاج الى مجال الاستهلاك . ويسعــــــى المجتمع الرأسمالى المعاصر الى التعويض عن التضييق الاقصى لامكانيات الناس فى مجال النشاط العملى عـن طريق التضخيم المصطنع لغرائزهم الاستهلاكية التـى تأخذ طابع الحاجة فى اشياء اصبحت رمـــوزا للثراء والسمعة الاجتماعية . ان الاتجاه الاستهلاكى كما يظهر فى «المجتمع الاستهلاكى» ليس مجرد سعى للاستهلاك بل «الاستهلاك من اجل الاستهلاك» واستهلاك منتزع من صلته العضوية بالانتاج وبعملية الصرف الابداعـــى للامكانيات والقوى التى يقوم بها الانسان . فحـــق الاستهلاك قد دفع ثمنه برفض حق الابداع . واستملاك الاشياء اصبح ثمنا لفقدان الشخصية : فالاشياء لـم تعد تشكل شروط عيش ونشاط الانسان وتحولـت

الى «مثيل» للانسان . فبالرغم من تأكيد بروتاغور فان الاشياء فى المجتمع البرجوازى اصبحت مقياسا للانسان ولقيمته ذات السمعة الحسنة و«ثقله» وتأثيره على امثاله .

وتسعى الرأسمالية المعاصرة الى تعويض عجزها فى الحفاظ على الحضارة وتطويرها من خلال مستوى كل فرد عن طريق وسائل تكنيكية وتنظيمية ضخمة لصنع الحضارة ونشرها . ان غياب البداية الفردية يعوض عنها بتصنيع اقصى للنشاط الحضارى وايجاد تقنية مكتملة لنسخ وتكرار ونقل المنتوجات الحضارية المعدة للاستهلاك الجماهيرى . وبالمطابقة فان الحضارة ذاتها لا تؤخذ هنا كتعبير عن تطور الفرد الروحي وتشبعه الابداعى وادراكه لحياته وعلاقته الخاصة للعمليات ذات المعنى الانسانى العام . فهى — اى الحضارة — تفهم اكثر فأكثر كمجموعة من «الكليشيهات» الروحية المحضرة آليا والتى تخدم الفرد كوسيلة خارجية ومساعدة للتكييف مع الوضع الآنى .

ان «روح» الرأسمالية المعاصرة لاتعارض الحضارة ابدا اذا كانت الاخيرة «عملية» بدرجة كافية ويعتمد عليها اجتماعيا ومريحة ومتكيفة مع اهداف ومهام النظام الرأسمالى . ان هذه «الروح» تقبل تماما حضارة كانت قد اصبحت شيئا شكليا بسيطا واشارة توجه الانسان وتضعه فى حدود تصرفاته الاجتماعية ودوره . ان هذه الحضارة التى اصبحت بالنسبة له شيئا خارجيا ونصابا الزاميا واجبارا شكليا ، لاتمثل بذاتها «الاضطراب الداخلى» وحركة «الروح الانسانية» بل تعظمه وهموده . ان هذه الحضارة هى عبارة عن

«شلل الروح» وانتفاضتها قبل الموت . فحسب ما يقول ف . نيتسشه فان الانسان مات فى هذه الحضارة .

وفى هذه النقطة بالذات يزدوج الادراك البرجوازى . فهذا الادراك بالقياس لما يحافظ عليه من امكانية التأمل النقدى وعلاقته بالماضى ، الآتية عن تقاليد حضارة التنوير فانه — اى الادراك البرجوازى — مضطر للاعتراف «بازمة الحضارة» وعدم امكانية وجودها وتطورها فى الشروط التنظيمية للمجتمع البرجوازى (لانه هنا يتغيب الشرط الاساسى للنشاط الحضارى — الا وهو وجود شخصية انسانية حرة مستقلة فى اهدافها واعمالها) . على انه بقدر فقدان هذه الامكانية وبقدر تحول هذا الادراك فقط الى «منعكس» للعالم البرجوازى وتصوره لذاته خارجا عن النقد ، يتوصل هذا الادراك الى تمثل الحضارة بمنظومة القواعد والتحريمات والتحديدات التى يفرضها العالم الرأسمالى على الانسان . فى هذه الحالة تفهم الحضارة على انها اداة لادخال الفرد فى العلاقة الاجتماعية فقط وعلى انها شرط خارجى واجبارى شكلى «لاجتماعيته» وتكيفه مع متطلبات المحيط الاجتماعى والبناءات التنظيمية التقنية .

ان فهم الحضارة على هذا الشكل مساوى لرفض وجودها فى المعنى الذى استخرجه عهد قيام المجتمع البرجوازى ، وبما ان هذا المفهوم يعد «واقعيا» بالنسبة للممارسة الحضارية المعاصرة للرأسمالية فانه فى نفس الوقت يعرض عجزها التام عن كونها حاميا ووريثا وخلفا للتقاليد الحضارية الخاصة بها

نفسها وعن اعادة انتاج المنجزات الحضارية وقيم الازمان الغابرة ضمن صلاتها وعلاقاتها الحالية . وبالاضافة الى ذلك فان هذا المفهوم يدل ايضا على ان الحضارة ذاتها فى ظروف الرأسمالية المعاصرة تمتلك وظيفة عكسية لتلك التى نسبها اليها الادراك البرجوازى الكلاسيكى اى لا وظيفة التنوير والتربية والتطوير للفرد على انه كائن عاقل ذو مسؤولية معنوية بل على العكس وظيفة افقاده لوجهه وجعله «بين بين» واخضاعه للآلات ذات «الانتاج الجماهيرى» و«الاستهلاك الجماهيرى» . ان هذا المفهوم للحضارة بالذات الذى يدّعى «تنظيرا قاسيا» (وقد يكون خارجا عن رغبته) يؤكد بكل شدة على تغريب الحضارة عن الانسان فى المجتمع الرأسمالى .

اذا فى القسم النقدى والنظرى ذى الطابع الايجابى ، يعكس الادراك البرجوازى المعاصر تلك الحقيقة المعلومة سابقا والمبرهنة فى الماركسية والتى تتحدث عن عجز المجتمع الرأسمالى فى جعل الانسان محتوى واقعيا واساسيا وهدفا للعملية التاريخية الحضارية . غير انه بخلاف الادراك البرجوازى ، رأت الماركسية فى هذه الحقيقة لا «ازمة الحضارة» بل ازمة المجتمع البرجوازى ذاته ، الذى افقد الحضارة معناها الانسانى الحقيقى وقيمتها .

ولم تتوقف الماركسية فى فهمها للحضارة على تأكيد المحدودية النظرية للتصورات البرجوازية عن الحضارة بل شرحتها كتعبير مباشر واظهار للمحدودية المعنوية والمادية للانسان ذاته فى المجتمع البرجوازى . بكلمات أخرى رأت الماركسية فى قصر نظر التصورات

البرجوازية عن الحضارة والموقف البرجوازى منها رأت محدودية الفرد البرجوازى بغض النظر عن النوعية التى أعلن بها الفرد عن نفسه - كمنتج للمنتجات الروحية وكونه موجها معنويا للمجتمع او «منظـــرا للحضارة» يسعى لسبر اغوار اسرارها او اخيرا «كمستهلـــك جماعى» للحضارة وما ظهر باسمها . لقد اظهر مؤسسو الماركسية ان جميع التصورات عن الحضارة التـــى عمد الفلاسفة والمنظرون البرجوازيون على انها «مفهوم الحضارة» و«تعيينها» و«معناها الحقيقى» . . . الخ . ، ليست الا انعكاسا لما يفكر به الفرد البرجوازى عن نفسه معتمدا على ما يتصـــوره مكانــــه «الواقعى» فى المجتمع . لذلك فان مهمة النقد الحقيقى العلمى لهذه التصورات والتى تطابق فى نفس الوقت مهمة اكتشاف المعنى التاريخى الحقيقى للحضارة تتلخص لا فى النقد لما يفكر الناس به عن انفسهم بل فى الوعى النقدى **لما يكونونه هم** ضمن حياتهم اليوميـــــة العمليــــة والتجريبية وفى نقد هذه الحياة ذاتها .

فقط فى هذه الطريقة ينفتح المعنى الذى تضعه الماركسية فى مشكلة الحضارة . فهذا المعنى محـــدد بالمهمة التاريخية لالغاء ظروف الحياة المحدودة والمحددة للانسان وخلق ظروف اخرى يستطيع فيها الانسان فى الواقع ان يصل الى مستوى ذات التاريـــــخ والى مستوى الفرد المبدع . وبذلك تنفتح مشكلة الحضارة فى الماركسية على انها مشكلة تغير الانسان ذاتـــه **ومشكلة صيرورته التاريخية الواقعية كشخصية مبدعة مستقلة** ، وذلك بما يقتضيه نشاطه الخاص المادى

العملى والاجتماعى التحويلى لا ما تقتضيه مساعى جماعات فكرية اجتماعية مستقلة .

ان الحضارة فيما لو فهمت كعملية تحول انسان الى ذات للحركة التاريخية لا يمكن تأويلها الى مجالات خاصة ومستقلة فى تصرفاته الحياتية ووجوده فى المجتمع . فالحضارة تفترض جعل الانسان شخصية **متكاملة** وبذلك يجب ان تشمل جميع اشكال وطرق هذا الوجود . والماركسية تربط الحل المباشر والمحدد لهذه المهمة ببناء المجتمع الشيوعى وبكل ممارسة البناء الشيوعى بما فى ذلك التحول الثورى للجهات المادية والمعنوية للحياة الانسانية .

وتعد الممارسة العملية الحضارية للاشتراكية المتطورة التى تصبح الحضارة فى ظروفها احد اهم مقاييس التطور الاقتصادى والسياسى والمعنوى لحياة المجتمع ، تعد هذه الممارسة الحضارية تأكيدا مباشرا على الفكرة التى أشرنا اليها سابقا . فالحضارة هنا عبارة عن ميزة جوهرية للنضوج الاجتماعى فى المنظومة الاجتماعية ككل و«مقياس» ضرورى لاقتراب المجتمع الاشتراكى من المرحلة العليا لتطوره – من الشيوعية . ويصبح هذا مفهوما اذا اخذنا بعين الاعتبار ان فى الحضارة تتمثل النتيجة الاساسية لعموم التقدم الاجتماعى فى عهد الاشتراكية – **تطور الانسان ذاته** – تلك النتيجة التى تعتبر بنفس الوقت شرطا اساسيا ومرجعا ملموسا لحركة الشعب السوفييتى فى المستقبل الى الشيوعية . وقد اكد ل . اى . بريجنيف فى المؤتمر الرابع والعشرين للحزب الشيوعى السوفييتى بقوله : «ان بناء الشيوعية ، هذا العمل

العظيم ، لا يمكن التقدم به بدون تطوير الانسان ذاته من جميع الجوانب . فبدون مستـــوى عالى للحضارة والثقافة والتعليم والادراك الاجتماعى والنضوج الداخلى للناس ، تصبح الشيوعية غير ممكنة كعدم امكانيتها بدون قاعدة مادية تقنية مماثلة» * . وفى المؤتمـر الخامس والعشرين للحزب الشيوعى السوفييتى حصل خط الحزب الرامى الى النهوض الثقافى الشامل للمجتمع الاشتراكى على تأكيد جديد وتطور لاحق . فان اهتمام الدولة الاشتراكية بتطور الحضارة والنمو الحضارى لجميع المواطنين السوفييت وجد انعكاسه فى الدستور السوفييتى الجديد ايضا وتأكدت قيمة الفصل الخاص للقانون الاساسى الذى يحمل عنوان (التطور الاجتماعى والحضارة) فى تقرير ل . اى . بريجنيف «حول مشروع دستـــور اتحاد الجمهوريــــات الاشتراكيـــــة السوفييتية» * * .

ان القيمة العملية لمشكلة الحضارة فى عهـــد الاشتراكية تجعل دراستها النظرية من قبل العلـــم الاجتماعى الماركسى-اللينينى اكثر الحاحا . فتطـــور الحضارة المعتمد على نشاط خلاق لجماهير الكادحين الواسعة يفترض موقفهم **الواعى** منها وفهمهم العلمـى

---

* مواد المؤتمر الرابع والعشرين للحزب الشيوعـــى السوفييتى ، موسكو ، ١٩٧١ ، ص ٨٣ .

* * ل . اى . بريجنيف . حول مشروع دستور اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية . تقريـــر امام دورة اللجنة المركزية للحزب الشيوعـــــى السوفييتى ٢٤ ايار ١٩٧٧ . موسكو ، ١٩٧٧ ، ص ١٠ .

لطبيعة واتجاه وطابع العملية التاريخية الحضارية ككل . ويدعى العمل النظرى فى مجال الحضارة الى المساعدة فى تنفيذ هذه المهمة . ان ممارسة المرحلة المعاصرة للبناء الشيوعى فى الاتحاد السوفييتى والوثائق الحزبية الهامة التى ابرزت مسائل التطور الحضارى اللاحق للمجتمع الاشتراكى الى احد الاماكن الاولى فى صف المهام الاساسية لتطوره - كل هذا شجع اهتمام الفلاسفة السوفييت للعمل النظرى فى مجال الحضارة . وتعتبر حدة الصراع الفكرى على الصعيد العالمى سببا ليس اقل اهمية فى تنشيط العمل النظرى فى مجال الحضارة .

ان سؤال : **ما هى الحضارة** ؟ وما هو المعنى النظرى لهذا المفهوم ومحتواه فى بناء المعرفة الاجتماعية لا يمكن ان يحل بمعزل عن مجمل المسائل الاجتماعية التاريخية للماركسية . وان اية محاولة للنظر فى مشكلة الحضارة كما ولو انها شىء مستقل وموجود بعيدا عن العلم التاريخى المادى المتكامل عن المجتمع لا تعطى نتيجة مقبولة . وبالمقابل فان مسألة الفهم الفلسفى للحضارة لا يمكن ان تكون الا مسألة التحليل النظرى لذلك المفهوم على انه **اهم مقولة للمادية التاريخية** تملك وظائفها المعرفية الخاصة . وهنا يجرى الحديث لا عن بدعة ما فى المادية التاريخية مدعوة لسد فراغ ما ، بل عن علم عن الحضارة كان قد طوره كلاسيكيو الماركسية-اللينينية ويدخل عضويا فى النظام العام لنظراتهم . ان النظرية الماركسية-اللينينية للحضارة (وكما هى

نظريات التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية والطبقات والامم والدول الخ . .) تعتبر **قسما لا غنى عنه للنظرية التاريخية العامة للماركسية .**

وتظهر العلاقة واضحة بين مشكلة الحضارة وبين اقسام المادية التاريخية الاساسية الاخرى على المستوى الاصطلاحى . فمثلا تظهر العلاقة بين هذه المشكلة وبين نظرية التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية فى مفاهيم الحضارة البرجوازية والحضارة الاشتراكية وحضارة المجتمع البدائى ومجتمع الرق والمجتمع الاقطاعى . فالعلاقة بين مشكلة الحضارة وبين النظرية الماركسية للطبقات والصراع الطبقى تثبت فى الموضوعة اللينينية حول «الحضارتين» ضمن حضارة كل امة وكذلك فى مفهوم الحضارة الطبقية . اما العلاقة بين مشكلة الحضارة ونظرية الامة فتظهر فى مفهوم الحضارة الوطنية وكذلك فى تعاليم عن النسب بين القومى والاممى فى تطور الحضارة . ان الحل المادى لمسألة النسبة بين الوجود الاجتماعى والوعى الاجتماعى ، بين النشاط المادى والنشاط الروحى للناس ، ينعكس فى تحليل مقولات مثل الحضارة الروحية والحضارة المادية . واذا اضفنا الى ذلك مسائل (اصبحت ملحة فى المجتمع الاشتراكى) مثل حضارة الانتاج والادارة والنهوض الحضارى بالجماهير وبكل انسان على حدة ، فسيصبح من البديهى انه ليس هناك اى قسم من المادية التاريخية لا يملك مخرجا له فى نظرية الحضارة ولا يحتاج اليها .

فى الاعوام الاخيرة نشرت فى الاتحاد السوفييتى اعمال غير قليلة تتحد بسعيها الى اعطاء تحليل قيم

نظريا لمشكلة الحضارة وكشف معناها الفلسفى * .
غير انه تبقى مسألة بحث مشكلة الحضارة ملحة فى المستقبل كقسم عضوى للتعاليم المادية التاريخية ، وكعنصر هام للنظرية الماركسية-اللينينية للتطور الاجتماعى . فبدون هذا البحث لا يمكن احتواء الرصيد الواقعى للماركسية فى نظرية الحضارة وبذلك لا يمكن وضع خط فاصل بين الفهم الماركسى للحضارة وبين المفاهيم البرجوازية المتعددة عن الحضارة . عدا عن ذلك فان مثل هذا البحث يسمح باقامة علاقة مباشرة بين دراسة نظرية الحضارة وبين المهام الآنية للعلم الاجتماعى الماركسى فى المرحلة المعاصرة للتطور التاريخى .

ان النظر الى الحضارة كمقولة المادية التاريخية يفترض التوجه الى اعمال ماركس وانجلس ولينين التى حصلت فيها هذه المقولة على تعليل نظرى ومنهجى من جميع الجوانب ، فان محاولة شرح دور ومكان مفهوم «الحضارة» فى منظومة النظرات الفلسفية

---

* «الشيوعية والحضارة» ، موسكو ، ١٩٦٦ ؛ ا . ماركاريان ، مقالات فى نظرية الحضارة ، اريوان ، ١٩٦٩ ؛ وكتابه ايضا ــ حول نشوء واصول النشاط الانسانى والحضارة ، اريوان ، ١٩٧٣ ؛ ل . كوغان ويو . فيشنيفسكى . مقالات فى نظرية الحضارة الاشتراكية . سفردلوفسك ، ١٩٧٢ ؛ ا . ارنولدوف . الحضارة والعهد المعاصر . موسكو ، ١٩٧٣ ؛ وكتابه ايضا ــ حضارة الاشتراكية المتطورة ، موسكو ، ١٩٧٥ ؛ م . كاغان . النشاط الانسانى . موسكو ، ١٩٧٤ ؛ «اسس النظرية الماركسية اللينينية في الحضارة» . موسكو ، ١٩٧٦ ، الخ . .

والاجتماعية التاريخية لكلاسيكيى الماركسية-اللينينية ، تشكل الهدف الرئيسى لعملنا هذا ، اذ تشكل نظرات ماركس وانجلس ولينين حول محتوى وماهية الحضارة كما جاءت فى اعمالهم الفلسفية والاجتماعية الاقتصادية الاساسية مادة مباشرة للتحليل . ومن الطبيعى ان هذا العمل لا يدعى شمول جميع المسائل المتعلقة بالحضارة والتطور الحضارى التى تلمسها تلك الاعمال ، فالمؤلف يسعى قبل كل شيء الى اظهار **المعنى النظرى والقيمة** لمفهوم الحضارة المستخدم فى هذه الاعمال .

ولا يمكن طبعا ان تحل هذه المسألة المقدمة عن طريق استخراجات نصّية من مؤلفات كلاسيكيى الماركسية فقط . وخاصة انه ضمن تركاتهم النظرية لا توجد اعمال خاصة مكرسة لتعيين مفهوم «الحضارة» وواضعة نصب عينيها ايجاد تعريف موحد ومقبول لدى الجميع . وقد صح ما اشار اليه بعض المباحثين * ، بأنه فى مؤلفات مؤسسى الماركسية لا يوجد تعريف شكلى للحضارة اطلاقا . على ان غياب التعريف الشكلى لا يعنى غياب المشكلة الواقعية للحضارة فى الاعمال الماركسية الكلاسيكية ، وبالتالى لا يعنى غياب مقولة الحضارة بصفة المقولة الاساسية للنظرية الماركسية . حيث يتواجد هذا المفهوم فى النظرية الماركسية كأحد المعطيات التاريخية العامة والمجردة والتى قال عنها كارل ماركس بأنها «ذات

---

* مثلا ، غ . كاربوف . لينين حول الثورة الثقافية . لينينغراد ، ١٩٧٠ ، ص ١٠٣ .

قوة على مدى جميع العصور» * . وعلى صف واحد مع المجردات المماثلة يقوم مفهوم الحضارة بوظائف نظرية ومنهجية ذات اهمية مبدئية وهو يسمح التغلغل فى ماهية العملية التاريخية ويكشف عن الطابع الخاص للواقع التاريخى بالنسبة لواقع العالم الطبيعى . ومن وجهة النظر هذه فان مفهوم «الحضارة» فى الماركسية هو **مقولة تاريخية اجتماعية شاملة** تحوى بذاتها ميزة جوهرية جدا للواقع التاريخى المتكامل فى صلة وثيقة مع الميزات الاخرى لهذا الواقع . لذلك فان ادراك المفهوم الماركسى للحضارة يفترض لا ايجاد صياغته اللفظية البحتة بل «تطور كنه الموضوع ذاته» والاستخراج النظرى لهذا المفهوم من منظومة المفاهيم الاخرى للمادية التاريخية .

وفى نفس الوقت لا يجب الاغفال ان مشكلة الحضارة كأية مشكلة علمية اخرى تملك تاريخها الخاص . فأثناء تطور الفكر الاجتماعى ظهرت هذه المشكلة قبل ان تحصل على حلها النظرى فى الماركسية بوقت طويل . لذا فى هذه المناسبة يبدو من المفيد التوقف باختصار حسب الضرورة عند تاريخ المسألة واظهار المنطق الداخلى لحركة المشكلة التى كشفت عن نفسها من خلال مقولات وتقييمات مختلفة وغالبا متناقضة . ان الشكل المتناقض الذى «تعيش» فيه المشكلة وتتطور ضمن تاريخ الفكر الاجتماعى هو الذى يعطيها طابع «المسألة» التى تتطلب الحل على مستوى

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، الطبعة الروسية ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٢ .

عال من المعرفة وكما حققته الفلسفة الماركسية .

بنيت خطة الكتاب هذا بما يتطابق مع المهمة الموضوعة امام المؤلف . فالكتاب يبدأ بتحليل ظهور مشكلة الحضارة فى الوعى الاوربى خلال العصر الحديث وطابع رؤيتها ضمن حدود هذا الوعى . فيما بعد ينظر فى المبادىء المنهجية والنظرية العامة لعرض وحل هذه المشكلة فى المادية التاريخية . ويجرى الكشف عن مفهوم الحضارة من جهة محتواه الواقعى الاجتماعى والتاريخى . واخيرا يوجه الاهتمام فى الفصل الرابع والاخير الى تحليل مفهوم الحضارة الاشتراكية كما صوره لينين فى اعماله . ويتحدد المعنى الخاص لهذا الفصل ضمن البناء والمغزى العامين للكتاب بأن العلم اللينينى حول الحضارة الاشتراكية هو الذى ابرز التعبير النهائى للفهم الماركسى لطبيعة ومحتوى واتجاه التطور التاريخى الحضارى ككل .

عند منابع المشكلة

ان اول تصور شكل نظريا عن الحضارة ، يرجع الى عهد التاريخ الحديث ، ففى هذه المرحلة بالذات اصبحت هذه المشكلة موضعا للاهتمام الفلسفى النظرى واكتسبت اهمية المفهوم المستقل . ويؤكد هذا تاريخ كلمة cutura culture) ، الخ . ، ومعناها «الحضارة») ، التى وجدت كوحدة لغوية مستقلة فى اللغات الاوروبية فقط منذ القرن الثامن عشر كما يشهد على ذلك عالم اللغة الالمانى ى . ندرمان * . فقبل ذلك كانت تستعمل ضمن مجموعة كلمات تعنى «وظيفة ما» : «cultura juris» («وضع قواعد التصريف») ، «cultura scientiae» («تحصيل العلم والتجربة») ، «cultura litterarum» («الكمال فى

---

* I. Niedermann. Kultur. Werden und Wandlungen des Beriffes und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder. Tirenze, 1941.

شرح مختصر لبحث ى . ندرمان باللغة الروسية . اى . ايون . مشاكل الحضارة والنشاط الحضارى . موسكو ، ١٩٦٩ ، الملاحظة رقم ٢٧ ، ص ٤٠٨ـ٤١٩ .

الكتابة») «cultura linguae» («كمال اللغة») والخ . .
«فى مثل هذه المجموعات من الكلمات cultura تظهر اول معالم معانيها المستقلة مع ان المبتدأ ذاته لا يزال معتمد على كلمة اخرى ويشكل معها وحدة شكلية او وحدة ذات معنى» * .

ولا يثير الشك عند اغلبية اللغويين ان اصل كلمة cultura كوحدة لغوية يرجع الى الكلمة اللاتينية «colere-cultura» (اى رعاية – معالجة – عناية – تحسين) التى فى الاصل تعنى تجهيز التربة والعناية بها ، اى العمل بالارض (ومن هنا جاءت كلمة «agri cultura» اى الزراعة . ففي اللغة اللاتينية الكلاسيكية تستعمل هذه الكلمة بهذا المعنى بالذات . فمثلا اول الاعمال التى وصلت الينا عن الزراعة والذى كتبه مارك بورتسى كاتون يحمل العنوان التالى : «De agri cultura» . غير انه فى رسائل شيشرون الى توسكولان نجد عبارة «cultura animi autem philosophia est» («ولكن حضارة الروح هى الفلسفة») . يقول الخطيب الرومانى فى هذه الرسائل ان الروح والعقل يجب العمل بهما كما يعمل الفلاح بأرضه . «فالعناية بالعقل» وتطوير القدرات الفكرية والجهد العقلى هى من السمات الحقيقية للانسان الحر وهذا خلافا عن العبيد والطبقات الدنيا التى من نصيبها الجهد العضلى «والعناية بالتربة» . فيما

---

* ر . بوداغوف . تاريخ الكلمات فى تاريخ المجتمع . موسكو ١٩٧١ ، ص ١١٤ .

بعد يزداد استعمال كلمة cultura بمعنى تنوير وثقافة وتربية الانسان .

ويرجع اصل تشكيل كلمة cultura المستقلة طبعا الى الحاجة الى مفهوم جديد يمكن ان يعبر عنه بهذه الكلمة * . اما نشوء ذلك المفهوم فهو يخرج من اطار التحليل اللغوى المنطقى لان له علاقة بالعمليات من النوع الاجتماعى والروحى . ان الحاجة الى مفهوم جديد اتت نتيجة الانعطافات الجوهرية فى الوجود الاجتماعى للانسان والتى جرت على الحدود بين القرون الوسطى والعهد الحديث والتى اثارت ايضا تغييرات عميقة فى علاقة الانسان بالطبيعة وعلاقته بالمحيط الاجتماعى المباشر . فليس صدفة ان كلمة cultura «الحضارة» كوحدة لغوية مستقلة تشكلت فى المعارضة المباشرة مع كلمة «الطبيعة» ** . فوراء هذه المعارضة التى تبدو لغوية بحتة ، تقف مشكلة واقعية وضعتها الظروف المتغيرة امام ادراك العهد الحديث ، فما هو معنى هذه المشكلة ؟

١ ـ الحضارة فى طوايا الادراك البرجوازي الوليد

لقد دخل القرن الثامن عشر الى تاريخ الحضارة العالمية كقرن كلاسيكى للتنوير . ومع ان هذا القرن

---

* ر . بوداغوف . تاريخ الكلمات في تاريخ المجتمع ، ص ١٠٩ .

** ر . بوداغوف . تاريخ الكلمات في تاريخ المجتمع ، ص ١٠٨ ـ ١٢٥ .

يعتبر عهد التحضير الايديولوجي للثورة البرجوازية فانه بمحتواه الفكرى النظرى قد فاق كثيرا الآفاق المعنوية للادراك البرجوازى اللاحق .

فمفكرو عصر التنوير كانوا لا يزالون يشعرون بعلاقتهم مع تقاليد الانسانية التى اتت مباشرة من عصر النهضة (القرن الرابع عشر – القرن السادس عشر) . فانسانيو عصر النهضة ، باهتمامهم بتركة القدماء وضعوا حجر الاساس لحضارة جديدة تماما – حضارة «متمدنة» «انسانية» . وهذه الحضارة ليست موجهة للانسان فحسب بل وصادرة عنه وعن امكانيته الابداعية الروحية الخاصة وعن قوته الذاتية . وبصفتها هذه ظهرت – الانسانية – معاكسة مباشرة للايديولوجية الدينية للعصور الوسطى ، فوضعت فى الحياة الروحية امام هيبة الكتاب المقدس والكنيسة حق الانسان بتفكيره الخاص وابداعيته الروحية الخاصة . فى هذه الانسانية بالذات تفقد الحضارة طابعها اللافردى (غير المسمى) والمضاء بالتقاليد وتصبح «نتاجا» للانسان «وحكمة» انسانية و«عملا» انسانيا (خلافا عن «الحكمة» الالهية و«العمل» الالهى) . فالانسانية كانت موجهة الى ذلك النوع الروحى من النشاط الملون بالفردية والذى يعتبر حتى يومنا هذا نوعا ما كمقياس للابداع الحضارى الحقيقى . فالنزعة الانسانية هى التى اكتشفت هذا النوع من النشاط واكدته كنموذج اساسى للتطور الحضارى اللاحق .

ان المبدأ الرئيسى لهذه الحضارة الجديدة ،

«الانسانية» ، والتى اوجدت وروقبت من قبل الانسان (والجدير بالذكر ، ليس من قبل الانسان عامة بل من قبل شخصيات محددة مثل الفنان والعالم والشاعر والفيلسوف) . نستطيع ان نحدده بصيغة معلومة للجميع ومختصرة الا وهى «ان الانسان مبتدع الحضارة» . ان ذات الحضارة هو الانسان – كائن محدود زمنيا – يستطيع ان يتغلب عن حدوده الزمنية هذه فقط خلال العملية الابداعية والخلق والمعرفة . ان نشاط الانسان مع اعتباره نشاط كائن معين ومحدد زمنيا يبدو فى الوقت نفسه «مستودع» لشىء كامل كلى عام ، ويبدو ايضا كطريقة «للحصول» على لانهائية العالم الموضوعية . ومن خلال نشاطه الروحى المنتج فقط ومن خلال نتيجة فكره الخاص واعماله الخاصة ينتمى الانسان الى الانسجام الكامل وعلى نظام الطبيعة عديم الشخصية . فلا الايمان الاعمى بالعقيدة ولا التتبع المطيع «للعادات القديمة» ولا التنفيذ الخاضع لتقاليد نظام المراسيم المكتوبة بل النشاط المعنوى الشخصى هو الذى يجعل الانسان كائنا قادرا على الاحاطة بالكل – بلانهاية وتعدد اشكال العالم المحيط . ان التصور الذى يقول عن الانسان انه شخصية حرة ومستقلة تملك القدرة على الخروج من حدودها الخاصة (الحدود الفيزيائية) والقادرة على الوصول الى التكامل والعمومية من خلال جهود شخصية – هذا التصور يعتبر الاكتشاف الرئيسى للانسانية والذى سمى «باكتشاف الانسان» . ومن الجدير بالذكر ان هذا الاكتشاف فى ذلك الوقت لم يكن يملك طابعا نظريا مجردا بل طابعا عمليا . فقد عبر عنه لا بشكل معالجات

فكرية تأملية ومجردة عن «جوهر» و«هدف» الانسان بل على شكل منجزات معينـــة ملموســـة لعباقرة عصر النهضة وعلى شكل ممارسة حضارية جديدة نوعيـــا لذلك العصر .

ان ولادة حضارة جديدة ادت الى حياة فئة جديدة من المثقفين - حاملى هذه الحضارة . وقد ذكر هذا الظرف بشكل خاص الباحث السوفييتى فى الحضارة العالميـــة الاكاديمى ن . كونراد الذى كتب يقول : «ان انسانيى عصر النهضة من كتاب وعلماء وفنانين وضعوا البداية لشخصيـــة المثقفين فى العهد الجديـــد وحـددت دائرة نشاطهـــم دائرة نشاط المثقفين فى العصـــور اللاحقة» * .

وعلى صورة «عمالقة النهضـــة» (فريدريك انجلس) لاول مرة ظهر نوع خاص من الشخصية وهى متحررة من المخططات المقنونة والبناءات الدوغماتية ومعتمدة بشكل رئيسى فى نشاطها على عقلها الخاص (وليس على عقل «خارجى» و«الهى») . ان الشخصية الانسانية كما دلت على نفسها فى المصائر الواقعية لمبدعى الحضارة الجديدة - هى قبل كل شيء شخصية مفكرة حرة وكائن عقلانى . وبشكل خاص فى عصر النهضة تصبح «العقلانية» التعبير والظهور المباشرين «للانسانية» . يقول ن . كونراد : «فى اى شيء ظهر «اكتشاف الانسان» ؟ قبل كل شيء ظهر فى الفهم انه يستطيع ان يفكر لذاته كما يملى عليه عقله . وهذا بالضبط ما يسمى «بانتزاع الفكر النظرى»

---

* ن . كونراد . الغرب والشرق . موسكو ، ١٩٧٢ ، ص ٢٣٨ .

من الكنيسة الذى حصل فى عصر النهضة . ويفهم هذا من قبل مؤرخى الغرب على انه تحرير الادراك البشرى من صيغة المسلَّمة الدينية وانتقال من التفكير الدينى الى التفكير العلمانى» * .

ومع ذلك ففى عهد النهضة كان المعنـــى العـام للشرح الانسانى للشخصية صعب التطابق مع الواقع . واثناء عملية ظهور المجتمـــع البرجوازى ، اصبح هذا المعنى مدركا اكثر فأكثر «كمثل اعلى» يقف بعيدا جدا عن الواقع العملى . وظهرت ازمة «انسان عصر النهضة» فى عدم تطابق صورة الانسان المخلوقة فى عصر النهضة مع شكل الانسان المعاصر . وكانت الحياة عبارة عن شىء متعارض مع ما حمله واكده الادراك الانسانى . وفى هذه الظروف «طبيعة الانسان» المفهوم على انه كائن حر ومستقل فى اعماله وتفكيره ، هذه الطبيعة استطاعت ان تقوم لا على اساس الشواهد المباشرة للتجربة بقدر ما على اساس نظام ميتافيزيقى للبراهين (خارج عن نطاق التجربة) . وبالضبط عن طريق الميتافيزيقيـــة سعت الفلسفة العقلانيـــة فى القرن السابع عشر لبناء صورة للعالم مشابهة ومتناغمة مع روح العصر الجديد والى تأكيد الصورة عن الانسان ككائن قادر بعقله على الاحاطة بكل العالم .

هنا تكمن العلاقـــة بين الانسانية الاوربية وبين عقلانيـــة العصر الحديث . فالمثـــل الانسانى الاعلى للشخصية المستقلة فى عملياتها المعرفية والحكيمـــة

---

* ن . كونراد . الغرب والشرق . موسكو ، ١٩٧٢ ، ص ٢٢٠ .

والمتحررة من قوالب الادراك الاعتيـــادى والدينـــى والاسطورى ، هذا المثـــال الاعلى حصل على صيغته النظرية فى الفلسفة العقلانيـــة للقرن السابـــع عشر (ديكارت – سبينوزا وغيرهما) . فالعقلانية الكلاسيكية سطرت بطريقة مبدئية موقف الفرد الممتلك لاستقلاليته الروحية الابداعية والتى تسمح له بناء الحياة بما يطابق لفهمه وحكمتـــه الخاصين به .«. . . ان كلاسيكية القرون السابع عشر – التاسع عشر عبرت بشكل متكامل وعميق وشرحت واظهرت موقف الفرد من جميع الجوانب – الفرد **المدرك لذاته** والقادر على اختيار اتجاهه فى العالم او بشكل ادق هذه الكلاسيكية اكدت الادراك الانسانى الفردى المستقل (الطابع العقلانى والمستهدف له) على انه – اى هذا الادراك جزء ضرورى للشخصية الاساسية ونموذج للتنظيم فى عملية الحياة الفردية مثلهـــا مثل التركيب الاجتماعى ونظام العالم» * . ان المثل الاعلى الانسانى والعقلانى بوقت واحد «للانسان العاقل» اتخذه عصر التنوير فى القرن الثامن عشر مباشرة من العصر الذى سبقه .

ومن جهة اخرى ، بما ان «الطبيعة» الانسانية وجدت فى انسان ذلك العصر تعبيرا مشوها ومقلوبا (ان هذا الظرف اصبح مدركا بوضوح فى نهاية عصر النهضة وما بعده) فقد سعـــــوا الى اكتشافهـــــا لا فى الحاضر بل فى الماضى اى فى عادات واخلاق ونمط حياة الاغريق

---

* م . مامارداشفيلى ، اى . سولوفيـــوف ، ف . شفيريف . الكلاسيكية والعصر الراهن : عهدان فى تطويـــر الفلسفة البرجوازيـــة . ـ فى كتاب «الفلسفـــــة فى العصر الحديث» . موسكو ، ١٩٧٣ ، ص ٣٦ .

القدماء او الهنود الحمر من العالم الجديـــد المكتشف حديثا . وكمثـــال يمكن استخـــدام «تجارب» مونتين الانسانى البارز فى القرن السادس عشر * . ان اضفاء الصفة المثالية على الماضى الذى انعكس فيما بعد فى عبادة «الانسان الطبيعى» زاد من حدة الاهتمام بالتاريخ الذى كان يرى من خلاله لا على انه تأكيد تجريبى «لطبيعة» الانسان غير المتعرضة بعد للتمدن فحسب بل على انه شرح لاسباب التشويه والمغالطة اللاحقة لطبيعة الانسان الاصلية . هكذا نشأت معارضـــة الانسان «الطبيعى» بالانسان «المتمدن» وحوت هذه المعارضة على تناقض حاد مدروك بين «طبيعـــة» الانسان الحقيقيـــة وبين «تحولاتها» والتى تطرأ عليها فى المجتمـــع المعاصر . ويدافع الادراك التنويرى عن الانسان «الطبيعى» وتوجه حدة نقدها ضد «الانسان المتمدن» اى ضد الانسان الذى يعيش فى ظروف النظام الاقطاعى المطلق .

ان نقد التمدن ، حتى كما جاء فى الشكل الحاد عند جان جاك روسو لا يجب فهمه على انه دعوة للعودة الى الوراء الى ما قبل التاريخ والى الحالـــة الاولى التى فقدتها الانسانية الى الابد (ان حالة «العودة الى الوراء» والحركة العكسية طورت فيما بعد بفكرة رومانتيكية) . لقد كان هذا النقد على الاصح الدعوة للنظر الى الوراء لفهم احسن للحالة الراهنة وايجاد طرق ووسائـــــل لتصحيح النواقص والزلات . واشار الى هذا الواقـــع

---

* ف . بوغوسلافسكى . مونتين وفلسفة الحضـــارة .
ــ فى كتاب «تاريخ الفلسفة ومسائل الحضارة» . موسكو ، ١٩٧٥ .

عمانوئيل كانط ، فى كتابه «انتربالوجيا» (علم الانسان) اذ كتب يقول : «ان التصور القاتم الذى اعطاه روسو للجنس البشرى الذى يسمح لنفسه بالخروج من حالته الطبيعية يجب الا يؤخذ على انه نصيحة للعودة الى هذه الحالة والعيش فى الغابات ، وهذه ليست النظرة الحقيقية لروسو فهو اراد فقط ان يشير الى صعوبة اقتراب العنصر الانسانى من دوره وهدفه . . . وفى الحقيقة فان روسو لم يكن يريد ان **يعود** الانسان مرة اخرى الى حالته الطبيعية فقد اراد ان **يلتفت** الانسان الى الوراء من تلك الدرجة التى يقف عليها الآن» * . ان مثل هذا النقد كان موجها ليس الى الماضى بل الى المستقبل . وكان هذا النقد يبحث عن حلول للتناقض المتبلور (بين الانسان «الطبيعى» و«المتمدن») عن طريق **تطور الانسان نفسه** وهو يعتبر كائنا مهيأ «عقليا» . ان امكانية الانسان بأن يعيش حسب «طبيعته» حتى فى ظروف المجتمع المتمدن ، تفترض تطور عقله المستدرك منه على انه المهمة الرئيسية للحضارة ولكل التاريخ الحضارى للبشرية .

وعلى هذا الشكل يظهر ان **مفهوم الحضارة** لا ينفصل عن مفهوم **التطور** . مع ان الانسان بطبيعته (الاولية) يعتبر كائنا مفكرا ، فان على تفكيره ان يخضع الى تطور معين لكى يصبح شرطا لوجوده المشترك مع الناس الآخرين . وتكمن ماهية الحضارة فى استكمال وتحسين وتربية ما وجد اصلا على شكل هبة طبيعية وامكانية منذ

---

* ع . كانط . المؤلفات فى ستة مجلدات ، المجلد السادس ، موسكو ، ١٩٦٦ ، ص ٥٨٠ .

الولادة لم تصبح بعد امكانية الانسان الملحة . فالحضارة هى كل ما صنع وخلــق (وطور وحسّن وطرأ عليه تغير) من قبل الانسان على عكس ما اعطى من قبـل الطبيعة . وهكذا فان الحضارة تمثـل اهم امكانيات الانسان وكل «الجنس البشرى» اى القدرة على **تطوير الذات** والتى تجعل واقع التاريخ البشرى ممكنا . هذه الامكانية يجب تمييزها عن التطور الطبيعى البحت للاجسام الحية وغير الحية والذى يجرى دون مشاركة الانسان . وبالمقابل فان هذه الامكانية يمكن ان تفهم وتحلل فى حدود نوعيـــة التفكير الخاصة – لا عن طريق العلوم الطبيعية بل على نوعية التفكير التاريخى . والى جانب الانسانية والعقلانية فان **الموقف التاريخى** يشكل ميزة هامة اخرى للادراك الكلاسيكى للعصر الحديث .

ويفهـــم بالموقف التاريخـــى او بنموذج التفكير التاريخى ، يفهم على انه معرفة ظواهر الواقع من زاوية نظر نشوئها وتطورها . ويطلق بهذا الصدد عادة على **علم التطور** (تطور الطبيعـــة والمجتمع) الذى نشأ فى القرنين السابع عشر والثامن عشر اسم الموقف التاريخى الكلاسيكى . وبهذا المعنى يجب تمييز الموقف التاريخى على انه مفهوم نظرى منهجى معين للتطور من الموصوفات التاريخية التى ترجع اوائلها الى قدماء الاغريق والرومان (هيرودوت وفوكيديد) . اما النظريات العقلانية للعملية التاريخية فانها تظهر لاول مرة فى العصر الحديث ، فى عهد نشوء ونهضة المجتمع البرجوازى .

ومن المهم التركيز على التبعية المباشرة للموقف التاريخى الكلاسيكى لنموذج الحضارة الذى حصل على تقمصه الباهر فى حضـــارة عصر النهضـــة . فالمبدأ

الرئيسى لهذه الحضارة – كما قلنا – هو مبدأ الشخصية النشيطة ذاتيا والمعتمدة على الامكانيات المعنوية الانتاجية الخاصة بها . ان دخول الفرد للحياة الاجتماعية والحضارية يجرى ضمن اطار هذا النموذج لا عن طريق الاقتناء السلبى لمنظومة الرموز والقواعد الموضوعة تقليديا والمثبتة طقوسيا والمضاءة بهيبة الاجداد او الاله بل عن طريق النشاط الابداعى المنتج الخاص الوارث والمحافظ والمطور لنتائج الجهد الماضى . ان الواقع الاشيائى الذى يجده الفرد امامه وواقع محيطه الطبيعى والاجتماعى معطى له لا على اساس انه واقع مصاغ رمزيا (كما هو معطى مثلا فى الادراك الدينى او الاسطورى) بل على انه واقع مغير تاريخيا وموجود فى اطار النشاط الانسانى المتعدد الجوانب . وضمن حدود نموذج الحضارة هذا يظهر تصور عن التاريخ على انه تتابع دورى للاجيال بحيث ان كل جيل منها يستخدم ويغير نتائج النشاط السابق بما يتطابق مع الظروف الجديدة . وعلى هذا الشكل فان **النشاط** يظهر وكأنه الشرط الوحيد الممكن لاشتراك الفرد فى الحضارة ووجوده ضمنها .

ان كنه الموقف التاريخى الكلاسيكى يكمن فى «قلب» طريقة تواجد هذا النموذج للحضارة (مبدأ النشاط) وجعله مبدأ **شاملا** يعم الكون . وفلسفة العصر الحديث تدرك العالم كنتيجة لبعض «الابداع» وكثمرة وتحقيق لقوة نشيطة ابداعية موجودة فى العالم او خارجة عنه . ويؤدى السعى الى جعل هذا المبدأ عقلانيا واعطائه شكلا معقولا (يتطابق مع التفكير البشرى) ، يؤدى الى تشكيل بناء نظرى خاص هو علم

التطور . ان فهم العالم من خلال تطوره يعنى سبر اغوار «سر» نشوئه وآلية «خلقه» بما يتوافق مع فعل «القوى الحية» (او القوانين) . ان مهمة الموقف التاريخي كونه علم للتطور هى عبارة عن ادراك نظرى وعقلانى «للخطة المخفية» للبنـــاء الكونى ولقوانين الابداع الكونى التى ينشأ طبقا لها نظام الفضاء بكامله .

هذه المهمة وضعت اولا من قبل فلسفـــة العصر الحديث تطبيقا لتاريخ الطبيعة . «. . . ان علم التطور – كما كتب ف . آسموس – وضـــع لاول مرة بشكل جدى وعميق على اساس الوقائع التابعة لتاريخ **الطبيعة** وليس للتاريخ **الاجتماعي** . فالمؤسسون الحقيقيـــون الاوائل للنظرية التاريخية فى القرن السابـــع عشر لم يكونوا علماء اجتماعيين ولا مؤرخين للمجتمع المدنى بل علماء فيزيائيين ورياضيين وفيزيولوجيين . إذ ان اول نظرية وضعت بشكل واسع عن التطور وشملت تطور المجموعة الشمسية ونشوء وتطور الارض وظهور وتطور الاجسام النباتية والحيوانية ، هذه النظرية وضعهـــا ديكارت اى العالم والفيلسوف الذى كان بعيدا كل البعد عن العلوم الاجتماعية بمفهومها الدقيق» * .

ان علم التطور الذى اوجد فى اطار فلسفـة القرن السابـع عشر لم يلغ الصورة الميتافيزيقية عن الكون الذى تميزت بها هذه الفلسفة . فعلى اساس الرياضيات والميكانيك – العلمين الاكثر تطورا من العلوم الطبيعية فى ذلك الوقت – عالج علم التطور تطور الطبيعة على انه

---

* ف . آسموس . مختارات الاعمال الفلسفية ، المجلد الثانى . موسكو ، ١٩٧١ ، ص ٢١٧ .

تطور ميكانيكى يعتمد فى جميـــع حلقاته على قوانين الحركة العامة وغير القابلة للتغيير .

وهذا يعني ان مهمة جعل نشوء وتطور العالم (تاريخ العالم) مادة للتأمل النظرى وهى مهمة مصاغة فى مفاهيم الادراك الميكانيكى – هذا كان يعنى اكتشـــاف السبب النهائى والاخير لوجود العالم واساسه المادى الاولى . مثل هذه المهمة اعتمدت اساسا على التفكير التالى : اذا كان كل ما اعطى لنا فى التجربة يملك سببه الخاص ، فان العالم ككل ايضا يجب ان يكون له سببه الخاص . ويكمن هدف العقل والادراك العقلانى فى تشكيل تصور منطقى عن هذا السبب الاولى لكل البناء الكونى ، وبذلك فى اكتشاف منبع نشوئه وتطوره . وبما انه فى تجربتنا هذه المحدودة بتأملنا للاشياء النهائية والحسية لا يمكن اكتشاف مثـــل هذا السبب ، فان السبب ذاته يجب اكتشافه عن طريق الرؤيا الفكرية الصرفة وعلى اساس التفكير الواضح . وبالنتيجة فان الفلاسفة اثناء شرح التاريخ الطبيعى للعالم اضطروا الى افتراض وجود اسباب فيزيائية مبرهنه تجريبيا بل الى اسباب خارجـــة عن التجربة وميتافيزيقية بديهية مفروضة . وبالواقع فان فكرة التطور لا تظهر هنا كفكرة نظرية مبرهنة علميا بل كمبدأ ميتافيزيقى فلسفى مجرد جرى ادخاله من الخارج الى المادة التجريبية .

وفى القرن السابع عشر لم تكن فكرة التطور بقادرة على الظهور والتأسس على قاعدة معرفة العلوم الطبيعية فقط . وقد كتب انجلس يصف المستوى العلمى لذلك العصر فقال : «. . . من بين جميع العلوم الطبيعية فى ذلك الوقت استطاع علم الميكانيك فقط ان يصل الى

تكامل معين ، وبالذات علم ميكانيك الاجسام الصلبة (الارضية والسماوية) فقط اى بكلمة مختصرة ميكانيك الثقل . اما الكيمياء فقد كانت موجودة على شكل ساذج يعتمد على نظرية فلوجيستون . بينما كانت البيلوجيا فى المهد ، فالاجسام العضوية النباتية والحيوانية درست فقط بشكل سطحى وشرحت بأسباب ميكانيكية محضة» * . واستطرد يقول ان «تاريخ تطور الارض ، الجيولوجيا ، لم يكن معلوما ، اما فكرة ان الكائنات الحية الحالية هى عبارة عن نتيجة لتطور طويل من البسيط الى المعقد هذه الفكرة لم يكن ليتسنى لها ان تقدم من قبل العلم اطلاقا» * * . وليس عبثا ان فكرة التطور ذاتها كانت غائبة فى علوم الطبيعة آنذاك وحتى فى قسمها الاكثر تطورا الا وهو علم ميكانيك الاجسام الصلبة لنيوتن . اما نيوتن نفسه فقد اراد ان يشرح البناء الميكانيكى للكون والعلاقات المتبادلة بين اجزائه ولكنه ادرك عدم امكانية الاشارة الى السبب الاولى لنشوء الكون وتطوره ، معتمدا على الاساس نفسه . لذلك فانه فى علم الميكانيك اضطر اثناء حله لهذه المسألة الى الاستعانة بفكرة الدفعة الاولى وهذا يعنى فى الحقيقة الاعتراف بأن السبب الاولى لوجود الكون هو عملية خلق الهية .

وفى هذا الوضع فان فكرة التطور التى سبقت الزمن بعيدا كان يمكن لها الظهور والبرهان فقط فى حدود

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٢١ ، ص ٢٨٦ .

* * نفس المرجع ، ص ٢٨٧ .

الادراك الفلسفي . وهذا وحده يشير الى وجود منبع آخر غير المعرفة العلميـــة الميكانيكيـــة لنشوء فكرة التطور . هذا المنبع يعتبر ليس الطبيعة الميتة ذات مبدأ الجاذبية والتنافر الميكانيكيين للاجسام (حيث لم تكن معروفة طبيعة اخرى فى العلم آنذاك) بل الحضـــارة المصنوعة من قبل الانسان ، وبشكل ادق الانسان نفسه الموجود فى حالة متغيرة باستمرار بحيث يحول نفسه والبيئة المحيطة به . وبكلمة اخرى فان فكرة التطور منذ البدء احتوت على شيء ما كبير جدا اكبر مما يمكن رصده فى مفاهيم واصطلاحات النظرية الميكانيكية .

وعند علمـــاء عصر التنوير فى القرن الثامن عشر حصلت فكرة التطور لا على شكل ميتافيزيقى بل **اجتماعى عملى** . وبما ان هذه الفكرة وضعت فى اساس رؤيـــة الوجود الانسانى كله فقد اخذت شكل «تقدم الجنس البشرى» اللانهائى والدؤوب . ان «نظريـــة التقدم» المعالجة من قبل المنورين حددت بذاتها الانعطاف اللاحق للفلسفة الاوربية من «فلسفة الطبيعة» الى «فلسفـــة التاريخ» . ومع ان نظريـــة التقدم عنـــد المنورين الفرنسيين لم تكن فى البدء مكسوة بالشكـــل الفلسفى والنظرى التأملى البحت فانها اثرت كثيرا على التطور اللاحق للفكر الفلسفى .

ومن هذه اللحظة بالضبط اخذت فكرة التطور تصبح مدركة لا على اساس مبدأ طبيعى بل على اساس مبدأ **حضارى تاريخى** . وبالمقابل فان اهتمام الفلاسفة اصبح ينتقل من الطبيعة الخارجية «الفيزيائية» الى «طبيعـــة الانسان» أى الى مجال الحضارة كمظهر وتطـــور لهذه «الطبيعة» . ان الادراك ذاتـــه ان لمبدأ التطور ، فى

كثير من النواحى ، علاقته المباشرة مع «الطبيعـــــة الانسانية» وانه يجد فى هذه الطبيعة براهينه وشروحه الخاصة ، هذا الادراك يعتبر السبب الرئيسى فى اخراج الحضارة الى مجال خاص للرؤيا الفلسفية النظرية والى مفهوم فلسفى مستقل .

فاذا كان الاساس النظرى لنشوء مفهوم الحضارة هو عبارة عن التمييز بين ما نشأ طبيعيا وبين ما صنع وطور الى حد الكمال من قبـــــل الانسان تاريخيا ، فان الضرورة الاجتماعية العملية لظهور هذا المفهوم ومشكلة الحضارة ، هذه الضرورة تكمن فى ان مفكرى العصر الحديث رأوا فى الحضارة وفى قدرة الانسان على تطوير الذات وعلى تحسين الذات ، رأوا فيهـــا الوسيلـــــة الرئيسية لتصحيح الزلات وسيئات المدنية الموجودة . ان كنه المشكله الناشئة كان يتجسد فى البحث عن وسائل وطرق واساليب التغلب على التناقض الناشىء بين الفرد والمجتمع وكذلك بين «الطبيعة» الانسانيـة وبين الاشكال الاجتماعية لتوحيد الناس . اذاً هنا كان يجرى الحديث عن جعل «الانسان الطبيعى» كائنا حضاريا وتطوير «تفكيره» وتقريبه من التوافق بينه وبين نفسه وبذلك تحقيق اخراجه من ذلك الوضع الذى جره على نفسه لجهله او لنسيان «طبيعته» .

كيف تطرق المفكرون الى حل هذه المشكلـــة على طول مراحل مختلفة لتكون المعرفة الفلسفية التاريخية فى فلسفة ما قبل الماركسية ؟ فى تحليلنا هذا سنتوقف عند ثلاث حالات رئيسية لحلول المشكلة ، قدمت من قبل فلسفات التنوير وكانط وهيجل لانها تعتبر تحضيرا نظريا ذا طابع خاص للمفهوم الماركسى عن الحضارة .

٢ ـ «الانسان الطبيعى» امام وجه التمدن

لن نجد فى معتقدات المنورين الفرنسيين اى بناءات تأملية للعملية التاريخية . فان فكرة التطور التاريخى على انه **عملية لانهائية لتحسين الجنس البشرى** ، هذه الفكرة لم تكن تعتبر من قبلهم كمادة للابحاث الاساسية الفلسفية التاريخية المعمقة بقدر ما كانت وسيلة لحل وبرهنة مسائل عصرية عملية واجتماعية - سياسية بحتة . فيغلب السعى الى جعل المعرفة التاريخية فى خدمة برنامج سياسى معين عند المنورين الفرنسيين يغلب هذا السعى على محاولات البناء النظرى المنظم **لفلسفة التاريخ** . وكان محط انظار ابحاث التاريخ فى عصر التنوير هو «روح الشعب» المتغير تاريخيا والممثل بنتائج اعماله وبطابع النظم الاجتماعية والاخلاق والعادات . ولم تكن الابحاث التاريخية فى عصر التنوير تهتم بمصير الشخصية الواحدة بل بالحياة الجماعية للامة والوجود المشترك للناس فى ظروف المدنية .

اما الوهم المميز للادراك التنويرى فكان يتجسد فى المماثلة بين الامة والدولة وبين المجتمع ، والاشكال السياسية للحكم . ان **روح القوانين السائدة فى المجتمع** كانت تعتبر من قبل المنورين المؤشر الاكثر دقة «لروح الشعب» المشتركة . اما طابع الصراع الطبقى «للطبقة الثالثة» ضد الدولة المطلقة ، هذا الصراع الذى كان يأخذ شكلا سياسيا وكان صراعا من اجل الحكم ، هذا الطابع ساعد على تثبيت الوهم المذكور . ومن وجهة النظر هذه فان وجود الدولة كان يبدو على انه العلامة

الرئيسية للامة المتمدنة والظرف الحاسم فى حياة الناس «المدنية» .

غير ان هذا كله لا يعنى ان المنورين كانوا مؤيدين لاشكال الحكم الموجودة . بل على العكس فقد ذكروا انه فى ظروف النظم الاجتماعية الطغيانية الرهيبة توضع الاهتمامات المدنية كضحية لمصالح «مالكى السلطة» وان الدولة بعكس هدفها تصبح سلاحا لتعالى واثراء بضعة من الناس على حساب الآخرين . ان هذا التشويه لماهية الدولة لا يظهر مفعولا فاسدا على الحكام فحسب بل وعلى الرعية ايضا ويصبح سببا لزلات جميع قوانين الدولة ومؤسساتها . لذلك تصبح هذه الدولة فى تضاد مع المصالح الحقيقية لمواطنيها ويتوجب «اصلاحها» جذريا .

لقد اقترح جان جاك روسو احدى وسائل «الاصلاح» المماثل . ففى بحثه حول الوفاق الاجتماعى برهن على فكرة خلق دولة جديدة حيث ستكون فيها حرية المواطنين والامن الفردى مضمونة «بنظام حقوقى» اى بمجموعة القواعد والقوانين الملزمة لكل فرد .

غير ان شرط تأسيس «الدولة الحقوقية» عند روسو هو عبارة عن الموافقة المبدئية للمواطنين من اجل الدخول فى «الوفاق الاجتماعى» . فماذا يجعل هذه الموافقة ممكنة ؟ يعيدنا هذا السؤال الى نقطة انطلاق النظريات الوفاقية للقرنين السابع عشر والثامن عشر اى الى «طبيعة الانسان» . وفى هذه النقطة تلتقى فى النهاية جميع الحجج الحضارية للادراك التنويرى ككل .

ان مسألة «طبيعة الانسان» جرى حلها فى النظريات الاجتماعية الفلسفية للقرنين السابع عشر

والثامن عشر عن طريق «التجربة الذهنية» التالية :
يوضع الانسان (طبعا فى الخيال) فى وضعية خالية من جميع علامات الحضارة المرئية اى الدولة والاشكال المتطورة للجهد المادى والمعنوى (الحرفة والفن) وكذلك نظام المقايضة (التجارة والنقود) وعدم المساواة المادية بين الناس ونظام الامتيازات الاجتماعية . فى هذه الوضعية التى حصلت على اسم «الحالة الطبيعية» لم يبق للانسان الا ان «يتصرف» وفق «طبيعته» . وقد اتفق مفكرو القرنين السابع عشر والثامن عشر مع اختلاف تقييمهم لهذا «التصرف» (والذى يحدده اختلاف اتجاهاتهم الاجتماعية) ، اتفقوا على شىء واحد : ان الانسان فى الحالة «الطبيعية» كان سيتصرف كمواطن صغير فى المدن الاوربية يعيش فى مجتمع «متمدن» بشكل كاف ويعتمد فى تصرفاته واعماله على حجج الامن الفردى والسعى وراء المكسب الشخصي والرفاهية . تغيرت فقط الملابس والديكور فصاحب الحانوت ومالك الورشة ظهرا بأشكال «الصياد» .

فيما بعد سخر ماركس من «اختراعات القرن الثامن عشر عديمة الخيال» * والتى صورت «البرجوازى» المولود حديثا على انه «الانسان الطبيعى» . «فعند متنبئى القرن الثامن عشر . . . هذا الفرد من القرن الثامن عشر وهو عبارة عن ثمرة تفسخ الاشكال الاجتماعية الاقطاعية من جهة وتطور للقوى الانتاجية الجديدة الذى بدأ منذ القرن السادس عشر من جهة اخرى – ان هذا الفرد يجرى

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ١٧ .

تصوره وكأنه مثال يرجع وجوده الى الماضي . كما ويجرى تصوره لا كنتيجة للتاريخ بل كمنطلقه الاولى لان هذا الفرد بالذات يعترف به من قبلهم كفرد مطابق للطبيعة وحسب تصوراتهم عن طبيعة الانسان يعترف بهذا الفرد ليس كشيء ظهر اثناء سير التاريخ بل كشيء معطى من الطبيعة . هذا الوهم حتى ذلك الوقت كان ميزة لكل عصر جديد» * .

لقد رأى المنورون فى «فرد القرن الثامن عشر» اى الفرد البرجوازى ، رأوا «المثال» للانسان الذى صاغوا بالنيابة عنه جميع ادعاءاتهم للمدنية الحالية لهم والمجتمع الاقطاعى المطلق . وفى هذا الفرد بالضبط بحثوا عن اساس لتركيب المجتمع العادل المطابق «لطبيعة الانسان» .

ولم يكن المنورون ليميلوا الى تقييم هذا الفرد على انه كائن انانى ومتفرد بلا شرط معاد وسيئ النية لامثاله . وبعكس منظرى القرن السابع عشر الذين شددوا على روح المنافسة والكره والعداء الموجودة فى الانسان فى «حالته الطبيعية» والمبررة فى رأيهم لوجود الدولة المطلقة ، على عكس هذا الموقف من الانسان فان المنورين ركزوا اهتمامهم على اجتماعية الانسان البدائية وعلى تحمله وتسامحه وطيبته وتعقله وتحفظه اثناء دفاعه عن المصالح الخاصة . وفى رأى المنورين ان «طبيعة الانسان» ذاتها المهتمة ببقائه وسعادته تجبره على ايجاد المعاشرة مع الناس الآخرين والتوحد فى مجتمع

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ١٧ـ١٨ .

وخلق اشكال جماعية للحياة . واذا كان المجتمع الحالى (المتمدن) لم يجعل من احد سعيدا وانقلبت الحياة لاغلب الناس الى آلام وفقر وفقدان للحرية فان سبب ذلك يعود الى جهل او نسيان الناس «لطبيعتهم» الخاصة . وبغض النظر عن زلات وحمق النظم الاجتماعية الحالية واشكال الحكم فانها - اى هذه النظم - تقوم (وغالبا لمدة طويلة) لا على القوة والاجبار فحسب بل على الوساوس والاعراف التابعة للمواطنين الذين فقدوا اما بنتيجة الخوف او بنتيجة الطمع الفردى التصور الحقيقى «لحقوقهم الطبيعية» .

ان جهل الناس والذى يعد «اما لجميع الخطايا» هو السبب الرئيسى لذلك الشر الذى يعم المجتمع ، ان «القوة الشيطانية للجهل» تكمن فى ان الجهل - رغم انف طبيعة الناس - يحولهم الى عبيد لرغباتهم ويفرقهم ويصادمهم فى صراع تنافسى قاس ، فالجهل وليس الطبيعة هو الذى يجعل الانسان انانيا محبا للذات وكائنا معاديا للمجتمع . ان «تطوير الفكر» هو العزم المركزى والحازم للعملية التاريخية الذى يسمح فى النهاية للوفاق بين الطبيعى والاجتماعى ، وبين الخاص والعام ، وبين الفردى والجماعى ، «ومع ان جميع الرغبات الانسانية طبيعية . . . فان الانسان ملزم بالاعتماد فى رغباته على العقل . فبدون العقل يكون حب الذات والمصلحة الخاصة والسعى الى السعادة عبارة عن حوافز عمياء فقط تنعكس نتائجها سلبيا علينا وعلى الناس الاخرين ؛ فعندما يكون الحب للذات معقولا فانه يؤدى الى الاحسان ، اما عندما تكون . . . الروح مفتقرة لامكانية

الحكم على عنصرها فى الرغبة والنتائج التى قد تؤدى اليها فان الحب للذات يصبح زلة» * .

ونرى ان مهمة عصر التنوير الواقعية لا تكمن فى التأكيد غير المشروط للفردية والانانية . فقد كتب لينين عن المنورين يقول : «لم يظهر عند مفكرى البرجوازية آنذاك . . . اى طمع ذاتى بل على العكس كانوا يؤمنون باخلاص فى الغرب وفى روسيا بالرفاهية العامة ويرغبون بذلك باخلاص ايضا . . .» ** . لقد وعى المنورون النتائج السلبية التى قد تؤدى اليها الانانية الانسانية الفاقدة لاى بداية كابحة . فبحثوا باصرار عن وسيلة تسمح بتجنب هذه النتائج والوصول الى الوفاق المتبادل بين الناس واستتباب الانسجام العام للمصالح .

ولا يبدو ممكنا حل هذه المسألة – برأيهم – عن طريق اخماد المتطلبات «الطبيعية» للانسان وعن طريق العنف الخارجى ضد «طبيعته» . والطريقة الصحيحة الوحيدة لحل هذه المسألة هى كبح الفرد لجماح ذاته «بشكل معقول» واستمتاعاته الانانية (نظرية الانانية العاقلة) وايضا تطويع الانسان الواعى لمصالحه الخاصة من اجل المصلحة العامة الممثلة بالدولة . ان «تعقل» الفرد يتحدد بقدر وعيه للمصلحة الاجتماعية على انها مصلحته الخاصة مستخرجة مباشرة من متطلبات ورغبات «طبيعته» .

---

* ب . غولباخ . مؤلفات مختارة ، المجلد الثانى . موسكو ، ١٩٦٣ ، ص ٣٣٧–٣٣٨ .

** لينين . المؤلفات الكاملة ، الطبعة الروسية ، المجلد ٢ ، ص ٥٢٠ .

وبهذا الشكل وحسب نظرات المنورين فان شرط الوفاق العام بين الناس وايجاد نظام اجتماعي عادل وتجنيب الناس من المتناقضات وكوارث التمدن ، هذا الشرط يمكن ان يكون فقط «تحسين التفكير» ونمو ادراك الناس الذى يمكن الوصول اليه عن طريق «تنويرهم» . هذا الاخير هو الذى يشكل هدف ومحتوى التطور الحضارى . فالحضارة المفهومة على انها «تعقل» الانسان وعلى انها «تنويره» بالنسبة للاهداف التى تضعها «طبيعته» امامه ليست الا طريقة مقترحة من قبل المنورين **لتربيته الاجتماعية** ، اى تربيته ككائن قادر على العيش فى مجتمع . ومن خلال هذه الوظيفة فقط تكون الحضارة قادرة على جلب الفائدة . وفى اية حالة اخرى قد تجلب الاذى فقط . وعلى هذا الاساس يعتمد نقد روسو لمفعول فاسد من قبل العلم والفن لكونهما جعلا الهدف الرئيسى لهما لا تربية الانسان بل ارواء رغباته وشهواته الدنيئة الخسيسة .

لقد آمن المنورون بصدق ان الفرد المهتم بمنفعته الخاصة والمغموس بمصالحه الخاصة يمكن ان يصبح فى الوقت نفسه كائنا عالى التمدن وحاملا لاعلى قيم الحضارة الانسانية . فكانوا يعتبرون ان مبدأ المنفعة الشخصية يجتمع بوفاق مع مبادىء الحرية والمساواة بين الناس ومع مبادىء النظام المعقول والعادل للحياة الاجتماعية . وعلى الحضارة ان تؤدى الى التوافق والانسجام بين هذه المبادىء . وبكلمة اخرى فان «الفرد فى القرن الثامن عشر» — الذى هو ثمرة للعلاقات البرجوازية الناشئة — كان يراه المنورون كائنا غير قادر على التقبل فحسب بل وعلى تجسيد المثل الاعلى للشخصية العاقلة الحرة

والمستقلة روحيا ، هذا المثل الذى بنى فى عصر النهضة واصبح نواة لجميع الحضارة الانسانية .

ان سعى المنورين الى رفـــع الفرد البرجوازى الى مستوى الشخصية المستقلة روحيا والمسؤولة اجتماعيا -- هذا السعى هو منبع لنبلهم الداخلى وقصر نظرهم التاريخى فى الوقت نفســـه . ان اسباب طوباويـــة التصورات التنويرية تصبح بديهية فيما بعد - اى بعد ان تحصل موضوعات الادراك التنويرى على شكل ارضى فى تطبيقها . غير انه فى تجربة عصر التنوير ذاتها وفى طابع وميزات النشاط التنويرى تجد هذه المحدوديـــة تعبيرها الدقيق .

ومن خلال عصر التنوير نصطدم بوعى الطبقة التى ادعت لنفسها لاول مرة على انها الخلف والوريث القانونى تاريخيا للتقليد الحضارى الماضى . لقد استخرج التنوير وصاغ نظريا حجة هذه الطبقة فى تطلعها الى الـــدور القيادى فى الحضارة . فالفرد الذى يتكلم المنورون باسمه والمستأنف له والذى يحاولون رفعه الى مستوى ذات النشاط التاريخى الحضارى ، هذا الفرد هو الممثـــل النموذجى لتلك الطبقة علما انه لم يدرك نفسه فى هذا الدور بعد . وعندما يعى الفرد نفسه ويبدأ بالتحدث بصوته الخاص ينتهى التنوير كما ينتهى الوهم المتولد من قبل التنوير حول الرسالة الحضاريـــة للطبقـــة البرجوازية . وطالمـــا ان هذا الفرد لا يزال صامتـــا فالمنورون يتحدثون عوضا عنه مفترضين بسذاجة انهم يقولون ما يطابق رغباته المكنونـــة وطبعا ما يطابق «طبيعته» بالضبط . وعندما يتصورون انفسهم كاتم اسرار الفرد الداخلى والعارف جيدا ما يريده وما يفيده

يبدو المنورون فى الحقيقة وكأنهم موجهون روحيون يعلمونه باسم «الفكر» والحضارة . ان طموحهم للعب دور مربيى المجتمع يفترض من جهة المتربين الاعتراف بفكرهم الخارق ووضعهم المتميز فى المجتمع الذى يعطيهم حق الصوت الحاسم بكل ما يتعلق بالاهداف والمصالح الاجتماعية والحضارية العامة . وبالنتيجة فان الوعى التنويرى «حتما . . . يؤدى الى تقسيم المجتمع الى قسمين احدهما يتعالى على المجتمع . . .» * . فالوعى التنويرى يقسم المجتمع الى مربين ومتربين ناسيا ان «المربى يجب ان يكون متربيا» * * ، وان تربية المربى هى ثمرة تغيير الناس لظروفهم الحياتية الخاصة .

وهنا بالذات يكمن مورد قصر النظر التاريخى للوعى التنويرى . فلكونه وعيا ديمقراطيا عميقا موجها ضد النظام المطلق والايديولوجيا المتسلطة للقرون الوسطى فان هذا الوعى بنتائجه النهائية يصبح كذلك ادراكا ابويا نوعا ما وموجها «على نمطه الخاص» . ومن خلال طموحه الحاسم فهو يسعى ايضا الى اخضاع الفرد الى الشىء العام ، انما لا عن طريق مؤسسات «السلطة الفردية» بل بواسطة تعاليم معقلنة وذات صفة عقائدية للفكر تحمل فى طياتها وعى وارادة اولئك الذين يعتبرون الممثلين الوحيدين ومطلقى الصلاحية لهذا الفكر فى المجتمع . ففى «الفكر» التنويرى كما ظهر فيما بعد لاول مرة دلت على نفسها سلطة «العلاقات المتغربة» التى لا وجه لها ولا شخصية ولذلك فهى سلطة علاقات «مجردة» للمجتمع البرجوازى فوق كل مظاهر حياته الفردية .

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٣ ، ص ٢ .

* * نفس المرجع .

وليس من الصعب ان نفهـــم انه بغض النظر عن الاخلاص الفكرى الذاتى والتبعية الداخلية التى يمتلكها الوعى التنويرى تجاه القيم الحضارية فان سبب «تعاليه السرى» * لا يكمن فى مستوى حججه ونواياه الواعيـة بقدر ما يكمن فى العجز الواقعى للفرد البرجوازى لان يصبح حاملا حقيقيا لتقاليد الحضارة الانسانية . فبينما «راهن» المنورون على هذا الفرد اضطروا فيما بعد الى ايجاد وسائل معنوية للوصاية عليه تشهد بعدم تقبله نوعا ما ومقاومته لنداءات «العقل» . ان ميزة موقفهم فى المجتمع هى نتيجة كون الذين حاولوا جذبهم الى الحضارة عاديين . ومفهوم ان هذه الوصايـــة كانت تتحول فى النهاية الى سلسلة طويلة من الاستدلالات العقليـــــة والبراهين والحجج المأخوذة من التاريخ او من الواقع التجريبى . وكأنهم شعروا بعدم طواعية المادة التى كانت تتوجه نحوها هذه الاستدلالات العقليـــة فان المنورين اعطوا لهذه الاستدلالات طابع «قوانين» هنا وانتحلوا لانفسهم دور المشرعين الاعالى فى هذا المجال .

وتقدم الحضارة هنا للفرد على انها واجب مباشر والزام عليه فهم يلزمونه بها بشكل اجبارى تقريبا على انها «الدواء» الضرورى لشفائه . وفى السعى وراء الجمع بين الحرية والخضوع ، بين الفائـــدة والواجب ، بين السعادة والتقشف ، بين الاستمتـــاع الحسى والفكر واخيرا بين البرجوازية والحضارية — فى كل هذا تكمن

---

* هذا من وجهة نظرنا تعبير موفـــق للكاتـــب ا . سولوفيوف . مجموعة ««الحضارة الجماهيرية» — اوهام ووقائع» . موسكو ، ١٩٧٥ ، ص ٤ .

ثنائية وتضاد الادراك التنويرى والذين حددوا نجاحه وفشله فى حركة الفكر الاجتماعى اللاحق .

ان التطور اللاحق لهذه الفكرة ضمن اطار الايديولوجية البرجوازية الكلاسيكية لم يعرّ هذا التناقض فحسب بل وساعد على تعميقه نوعا ما محاولا ايجاد حل للمسألة الموضوعة من قبل عصر التنوير (تعليم وتثقيف وتربية الفرد البرجوازى) من خلال طرق واتجاهات اخرى .

٣ ـ القيمة المعنوية للحضارة

ان اول من فهم عدم امكانية برهنة المثال الاعلى التنويرى «للانسان العاقل» من وجهة نظر مساعى الفرد «الطبيعية» والعملية الحسية فقط هو عمانوئيل كانط . اذ اثناء حفاظه على العلاقة المباشرة مع التقاليد التنويرية للقرن الثامن عشر وباقتسامه مع هذه التقاليد الثقة بنصر «العقل» فى النهاية ، فان كانط يدرك فى نفس الوقت ان هذه الثقة لا يمكن ان تعتمد على تلك الاسس التى يعتمد عليها التصور حول الضرورة والعلاقة السببية للظواهر الطبيعية . فهذه الثقة حسب رأى كانط – هى وليدة نظم اعمق وذات اساس امتن فى الوجود البشرى من وجوده ككائن طبيعى يحرص على رفاهيته فقط . فالطبيعة بحد ذاتها لا تحوى اية ضمانة للترتيب «العقلانى» للاعمال البشرية . فهى فى سريانها الطبيعى عمياء ولامبالية بالاهداف البشرية وتحركها ضرورة خالية من اى «معنى» . لذلك فان الانسان ايضا اذا اخذناه من وجهة نظر الوجود الطبيعى فقط لا يمكن ابدا ان يعد فى صف

«الكائنات العاقلة». فالطبيعة تفقد هنا «اساسها العقلانى» بينما يعترف بالانسان على انه «كائن عاقل» لا عن طريق طبيعيته الطبيعية الحسية بل بالنظر الى طبيعته الفوق - حسية و«المجردة الخارجة عن نطاق التجربة» .

ان مسألة الطبيعة الخاصة للانسان وطابع وجوده وتطوره عبر التاريخ تأخذ فى فلسفة كانط حلا جديدا كل الجدة . ويدخل فى اساس هذا الحل فصل حاد بين عالم «الطبيعة» وعالم «الحرية» . «عقلانية» الانسان تظهر فى امكانيته ان يعمل بشكل مستقل عن الطبيعة او - حسب كانط - من خلال حريته . وبالطبع فالانسان ككائن تجريبى حسى يخضع ايضا الى الضرورة الطبيعية التى تقر بشكل طبيعى رغباته وتصرفاته واهوائه الى آخره . ان كانط لا يلغى شعار التنوير هذا ولكنه يرفض ان يرى فيه شرحا «لجوهر» الانسان ومدعاته الحقيقية ورسالته . فكانط يعارض بشدة شرح «العقلانية» على انها تطابق بسيط لتصرفات الانسان مع الضرورة الطبيعية ويحسب ان هذا الشرح ينحل الانسان دور اللعبة بين يدى الطبيعة ويعتبر موصل للنظرة الجبرية الى تطور الانسان . ان التصرف الفطرى الذى يخدم ارضاء متطلبات الانسان الحسية المشروطة من قبل طبيعته الفيزيائية عند اغلب الناس الحريصين على رفاهيتهم الخاصة فوق اللزوم يلقى احتراما اكثر من العقل. بينما يكون دور العقل - حسب كانط - فى التأثير على الارادة وقدرته على اخضاعها للقانون الاخلاقى الحر من كل الاهتمام الحسى. فالعقل يحتوى على الهدف الاعلى للتطور الانسانى البعيد عن أية تبعية للشروط الطبيعية الخارجية . هذا الهدف هو **الوجود الاخلاقى** للفرد .

والتاريخ البشرى بمفهومه تاريخ الحرية يجب ان ينظر اليه من وجهة نظر وصول الجنس البشرى الى هذا الهدف السامي – حسب كانط .

وبنفس الوقت فان وجود الانسان ككائن مفرد وتجريبى يتحدد تماما بدوافعه الحسية وميوله . فما الذى يجعله يرتفع من وجوده التجريبي الى الوجود الاخلاقى ويجتاز اهواءه الحسية ويخضع ارادته للقانون الاخلاقى وبذلك يفلت من وصاية او ظلم الطبيعة ؟ وهل تسمح «طبيعة الانسان» بالحلم انه يوما ما تستطيع البشرية تحقيق ذلك الهدف الذى وضعه العقل ؟ ثم الا يمكن اعتبار حالة البشرية الملحوظة فى الواقع بما فيها من صراعات وحروب وبغضاء متبادلة على انها اكبر برهان على الابتعاد عن هذا الهدف اكثر من الاقتراب منه ؟ هذه الاسئلة تتواجد فى مركز العلم الكانطى حول التاريخ والحضارة .

اثناء سعيه لفهم وتقييم امكانيات البشرية فى الوصول الى الهدف الاخلاقى يتجه كانط – لاحقا بالمنورين – الى «طبيعة الانسان» ، خالقا علمه الخاص والفريد عن نشوء وتطور الانسان (الانتروبولوجيا) . وفى الحقيقة فان كانط كان حتى آخر ايامه يعزى اكتشاف هذه «الطبيعة» الى جان جاك روسو . غير ان هذا الاكتشاف فى الانتروبولوجيا الكانطية يحصل على شرح مختلف تماما عنه عند روسو .

فبخلاف الاخير الذى رأى البداية الاخلاقية فقط فى «الانسان الطبيعى» الذى لم يفسده تأثير التمدن بعد ، فان كانط يضع محط انظاره الانسان التجريبى الموجود فعلا والذى يعيش فى بيئة تاريخية معينة وفى ظروف

مجتمع معين ودولة معينة ، هذا الانسان الذى يسعى لتلبية متطلباته ويبتدع وسائل متعددة لذلك . وحسب كلمات كانط فان «الانتروبولوجيا البراغماتية» تدرس الانسان على انه «مواطن عالمى» * . من اجل ذلك فهى ليست بحاجة للانتقال الى «الحالة الطبيعية» لما قبل التاريخ والتوجه الى «الانسان الطبيعى» الذى لا نعرف عنه شيئا . وسعيا وراء تحديد طبيعة وطابع الجنس البشرى فان «الانتروبولوجيا البراغماتية» تنطلق من الموجود فى التجربة التاريخية الواقعية ومن الحقائق المعطية تجريبيا . وبكلمات اخرى فانها تنظر الى الانسان فى حالته الانية فى العالم - اى ككائن متمدن .

هنا ينكشف فورا الفرق بين كانط وروسو والذى يحدد تفرد الانتروبولوجيا الكانطية . كتب كانط يقول : «ان طريقة روسو هى طريقة معممة وهو ينطلق من الانسان الطبيعى ، اما طريقتى فتحليلية وانطلق انا من الانسان المتمدن» ** . ان روسو لا ينطلق من انسان معين حى بل من «مفهوم الانسان» او بالاحرى من مفهوم «الانسان الطبيعى» محاولا اخراج البداية الاخلاقية منه . وبقدر ما يعارض هذا المفهوم التجربة والوجود الواقعى للانسان فى ظروف المدنية بقدر ما يرفض روسو - على طريقة التفكير البروغماتى - الانسان المتحضر لصالح الانسان الطبيعى الاخلاقى . اما بالنسبة لكانط فان وجود الانسان المتمدن هو حقيقة تجريبية تتطلب تبريرا

---

* ع . كانط . المؤلفات فى ستة مجلدات ، المجلد السادس . موسكو ، ١٩٦٤ ، ص ٣٥٢ .

** ع . كانط . المؤلفات فى ستة مجلدات ، المجلد الثانى . موسكو ، ١٩٦٤ ، ص ١٩٢ .

وبرهنة فكرية واخلاقية . فضرورة القانون الاخلاقى يجب ان تكون مبرهنة لا بالنسبة لانسان مختلق بل بالنسبة لانسان موجود بالفعل ومتمدن . عند هذا فقط تتوافق الضرورة الاخلاقية مع التجربة ولا تناقضها .

ويحاول روسو ان يلقى مسؤولية سقوط الاخلاق و«فساد» الطبيعة الانسانية لا على الانسان بل على «المربين» السيئين – على السياسيين والفلاسفة والاخلاقيين والعلماء والفنانين وبشكل عام على كل من يمثل الحضارة والمدنية ويوجه الانسان فى طريق خاطىء ويعطيه امثالا سيئة ويفسده . ففى بحثه عن التربية بعنوان «اميل» يقترح روسو تبديل «المربين السيئين» بآخرين جيدين وفتح مدارس خاصة تدفع عن الانسان منذ ولادته التأثير السيىء للبيئة وتوجه تطوره فى طريق اظهار مواهبه الطبيعية وميوله .

ولكن – يسأل كانط – اين نجد مثل هؤلاء المربين ؟ فالناس الذين يوافقون على القيام بهذا الدور يجب ان يكونوا هم انفسهم متربين (ولنتذكر فكرة كارل ماركس : ان المربى يجب ان يكون متربيا) «ان المدارس . . . ضرورية ، ولكن من اجل جعلها ممكنة يجب ان نربى «اميلات» * . وبما ان المربين هم من نتاج البيئة ويتقاسمون مع الآخرين مساوءهم الموروثة او المقتناة فان مشكلة التربية تبدو فى حلقة مفرغة . وفى النهاية بعد تفحص نظرية روسو اضطر كانط للوصول الى نتيجة ان «المربين امثال جان جاك (روسو)

---

* ع . كانط . المؤلفات فى ستة مجلدات ، المجلد الثانى ، موسكو ، ١٩٦٤ ، ص ١٩٨ .

هم . . . ليسوا مربين حقيقيين» * وان «مشكلة التربية الاخلاقية **لجنسنا** لا تزال غير محلولة . . .» * * .

وكما نرى فان كانط لا ينفى ضرورة التربية . ولكن المشكلة فى **من وكيف** يجب ان يربى الانسان . فالامل على وجود مربين طيبين متروك لعدم وجودهم . لذلك فان الانسان يجب ان يعتمد على نفسه فقط فى حل هذه المسألة . ويتوجب عليه تربية نفسه اعتمادا على مواهبه من الطبيعة ، وان محاولة للتأثير على الانسان باجراءات اضطرارية وتوجيه تطوره بوسائل الترغيب والترهيب الخارجية دون الارتكاز على دوافعه ومساعيه مكتوب لها بالفشل . ان «عقلانية» الانسان حسب كانط تكمن فى قدرته على تربية نفسه وتغيير طبيعته (حسب الاهداف الموضوعة) لا الحفاظ عليها كما هى .

وتتحقق هذه القدرة لا بالفرد المستقل بل فى الجنس البشرى ، عن طريق التتالى اللانهائى للاجيال .

وان السعى الى الكمال لا يعبر بالتالى عن متطلب فردى بل شامل للجنس البشرى . ومن خلاله تظهر «طبيعة الجنس» وليس طبيعة الشخصية الواحدة او الشعب الواحد او حتى العرق الواحد .

وككائن مفرد فان الانسان يميل الى وضعية الهدوء والرفاهية وارضاء متطلباته الحسية . ويسمى مثل هذه الوضعية **السعادة** . واثناء الجرى خلف السعادة يطور الانسان مواهبه الطبيعية ويشكل اشياء متعددة ووسائل

* ع . كانط . المؤلفات فى ستة مجلدات ، المجلد الثانى ، ص ١٩٧-١٩٨ .

* * نفس المرجع ، المجلد السادس ، ص ٥٨١ .

لتلبية متطلباته ويبتدع **الحضارة** . ان النظرة العادية الى الحضارة والتى يتقاسمها جميع مفكرى القرن الثامن عشر والمطابقة – حسب كانط – لموقف الانسان المفرد ، ترتكز على ان الحضارة تسمح للناس الحصول على سعادة ورفاهية اكثر مما تعطيهم الطبيعة . ويرى روسو ايضا فى الحضارة نفس الدور . ولكنه يعتبر انه من اجل الحصول على المسرات لا يجب ان نضحى بالحرية والعزة الانسانية لذلك فهو يرفض الحضارة الموجودة . اما كانط فانه يعترف ان الشعار التنويرى الذى يقول ان الناس فى تطويرهم للعلم والفن وفى تحضرهم وتمدنهم حتى الكمال يفكرون قبل كل شىء فى راحتهم الخاصة ، يعترف ان هذا الشعار عادل فقط بالنسبة للادراك الاعتيادى – اى ادراك الناس الذين لم يتبينوا دورهم والمعنى الفعلى لتصرفاتهم الخاصة بعد . لذلك فانه لا ينتقد الحضارة بل تلك النظرة التى ترى فى الحضارة شرطا للحصول على النفع الشخصى والرفاهية الفردية فقط . وعلى اساس الحقيقة البديهية هذه بالنسبة لروسو وكانط والتى تقول ان الحضارة لم تجعل من احد انسانا سعيدا فان كانط يصل الى نتيجة معاكسة تماما لما توصل اليه روسو : يجب رفض لا الحضارة بل فهمها الضيق (كما نقول الآن – المبتذل) والذى طوره الادراك التنويرى . فالناس اثناء خلقهم للحضارة يعتمدون على رغبات مختلفة بما فيها رغبات سعادتهم الخاصة . ولكن هذا لا يعنى ان هذه الرغبات هى الهدف الفعلى للتقدم الحضارى ، وفى عملية تطور الحضارة يتبين لنا فى النهاية جوهر الانسان «الجنسى» (الجنس البشرى – **المترجم**) الذى يدفع الافراد الى اقامة علاقة

مع الآخرين والى تنظيم حياة جماعية عاقلة والى الوصول الى حالة اخلاقية حقيقية . ان «اهداف الحرية» بالذات تكون حاسمة بالنسبة للتشكيل الحضارى والتاريخى للبشرية وليس دوافع الرفاهية الفردية والسعادة الشخصية التى يرجع اليها الناس فطريا فى حياتهم اليومية .

ونصل هنا الى حل النقاش نهائيا بين كانط وروسو . فحسب كانط فان روسو محق فى اثبات التناقضات بين الحضارة وطبيعة البشرية «كجنس بشرى فيزيائى» . ومع ان الحضارة هى عبارة عن تطوير المواهب الطبيعية للناس من اجل رفاهيتهم فانها قليلة القدرة على جعلهم سعداء . وعلى العكس فان الناس اثناء تطورهم حضاريا يضيعون محسنات وجودهم اللامسؤول ، تلك المحسنات التى كانوا يملكونها فى حالتهم ما قبل الحضارية . غير ان ما تفقده البشرية على طريق التطور الحضارى «كجنس فيزيائى» تربحه بكونها «جنس اخلاقى» . لذلك فان التطور الطبيعى للبشرية فى الحضارة موجه لاظهار وتحسين جميع المواهب الطبيعية ، يبدو فى النهاية خاضعا لتطور البشرية الاخلاقى ويكون شرطا للوصول الى الدور الاخلاقى للجنس البشرى . فاذا كان روسو يرى فى هدفه فضح الحضارة من وجهة نظر ما تجلبه من خسارة للوجود الطبيعى للفرد مع تهذيبه بالوراثة وسعيه اللاواعى نحو الرفاهية ، فان كانط يضع امامه مهمة تبرير الحضارة على انها شرط ضرورى للتحسين الاخلاقى للجنس البشرى وبأنها الطريق الوحيد الممكن الذى تتحرك على طوله البشرية نحو هدفها النهائى .

وحسب كانط فان تاريخ العالم يبدأ مع خروج البشرية من الحالة الطبيعية بهدف الانتقال الى الحالة الاخلاقية والى «السلم الابدى» * بين الشعوب . وضمن هذه الحدود ينتشر عمل الحضارة : فبعد رفع الانسان الى ما فوق الفظاظة والحيوانية لطبيعته وبعد تطوير مواهبه وامكانياته («حضارة المهارة» **) ، فعلى الحضارة الآن ان تثقفه اخلاقيا وتجره الى التوافق مع جنسه وتكبح جماح مصلحته الانانية وتصالح الجهات المتحاربة (حضارة التربية) *** . ولا يمكن للحضارة هنا ان تتوقف فى منتصف الطريق : فاما انها تصل الى هدفها او تموت بنتيجة الخلافات التى تخلقها بين الناس والحروب والصدامات الاجتماعية التى تحمل فى طيها افراغا بربريا . وتستطيع الحضارة المحافظة على نفسها فقط اذا حققت العمل الذى بدأته واذا جعلت من الانسان لا كائنا كاملا جسديا بل وكائنا كاملا اخلاقيا . ويبدو كما لو ان خطى تطور البشرية فى الحضارة يتقاطعان : فاولا ضرورة الكمال الفيزيائى الذى هو «**حضارة** جميع **الامكانيات** المتعاونة من اجل الهدف الموضوع من قبل التفكير» **** وثانيا ضرورة الكمال الاخلاقى ، «**حضارة الاخلاق** فينا» التى تكمن فى «أداء

---

* ع . كانط . المؤلفات فى ستة مجلدات ، موسكو ، ١٩٦٤ ، المجلد السادس ، ص ٢٥٧ .

** نفس المرجع . المجلد الخامس ، ص ٤٦٤ .

*** ع . كانط . مؤلفات فى ستة المجلدات ، المجلد الخامس ، ص ٤٦٦ .

**** ع . كانط . المؤلفات فى ستة مجلدات ، المجلد الرابع ، القسم الثانى ، موسكو ، ١٩٦٥ ، ص ٣٢٦ .

الواجب من **الشعور بالواجب** (على ان يكون القانون ليس القاعدة فقط بل دافع للتصرف» * . عند ذلك يعتبر كانط ان تقدم الحضارة وصل الى مستوى حيث تظهر فيها بوضوح ضرورة الخط الاخلاقى للتطور ، هـذه الضرورة التى تطلب من الانسان تنفيذ الواجب الاخلاقى امام نفسه وامام البشرية جمعاء .

ان ايمان كانط فى امكانية تحقيق الهدف الاخلاقى للتاريخ لا يعنى انه غض النظر عن التناقضات الفعلية لعصره وعن حالاته الصدامية التى تجعل مثل هذا التهليل وكأنه وهمى وقليل الاحتمال . فما يبرره العقل عـلى شكل دور سامٍ للجنس البشرى كما يعتبر كانط يجب ان يتأكد بتجربة التاريخ الواقعية ونتائجه العملية التى لا تسمح فقط فى التأمل للوصول الى هذا الهدف فحسب بل و«تقريب حدوث هذه اللحظة السارة لاحفادنا عـن طريق التركيب العقلانى الخاص بنا . لذلك فيهمنا اية علامات ضعيفة لهذا الاقتراب» * * . ويبدو كانط حذرا جدا فى تحديد العلامات المماثلة دون ان يسمح لنفسه امتداح النتائج الحاصلة ولا المبالغـة فى قيمتهـا للمستقبل . وعلى سؤاله عن ماذا تكشفه لنا التجربة من اجل تنفيذ «هدف الطبيعـة» بالنسبـة للجنس البشرى ؟ فانه قادر على الاجابة بصراحة : «. . . **القليل** (ما تعطيه التجربة – **المترجم**) لان هذه الدوامة على مـا يبدو تتطلب من اجل تحقيقها زمنا طويلا بشكل ان القسم

---

* ع . كانط . المؤلفات فى ستة مجلدات ، المجلد الرابع ، القسم الثانى ، ص ٣٢٧ .

* * ع . كانط . مؤلفات فى ستة المجلدات ، المجلد السادس . ص ١٩ .

الصغير الذى مرت به البشرية على هذا الطريق لا يسمح ان نضع لانفسنا تصورا واثقا عن مجمل الطريق وعن نسبة الاقسام الى الكل . . .» * . والواقع الحقيقى لا يترك شكا فى ان الحضارة المفهومة وفقا لمبادىء تربية الانسان والمواطن «لم تبدأ تماما وتحقق القليل منها فقط» * * .
فالحضارة قد بدأت بمعنى انها ساعدت على تطور البشرية «كجنس فيزيائى» ولكنها لم تبدأ بعد فى معنى تطويره «كجنس اخلاقى» . ان سعى البشرية الى هدفها الاخلاقى والى «انسانيتها» الحقيقية تناقض الظمأ الفطرى للرفاهية الشخصية والقوة العمياء والجامحة للحيوانية التى تجر الانسان الى الوراء نحو الحالة الطبيعية وتشكل عقبة على طريقه نحو الهدف المأمول .
«من هذا الصدام . . . تأتى جميع الكوارث الفعلية الظالمة للانسان وكل خطاياه التى تجعله بذيئا . . .» * * * .

ان اهتمام كانط يتوجه نحو هذا الصدام الاساسى للعصر – حسب رأيه – الى التناقض الاولى للحضارة الموجودة اى التناقض بين الحضارة وطبيعة الانسان كجنس فيزيائى وايضا بين حريته وضرورة وجوده الحيوانى . فالحضارة اثناء تحسين جميع قوى الانسان

---

* ع . كانط . المؤلفات فى ستة مجلدات ، المجلد السادس ، ص ١٩ .

** ع . كانط . البداية المفروضة لتاريخ البشرية ، مجموعة «مؤسسو الايجابية» ، الجزء الاول ، سانت بطرسبورج ، ١٩١٠ ، ص ٢٢ .

*** ع . كانط . البداية المفروضة لتاريخ البشرية ، مجموعة «مؤسسو الايجابية» ، الجزء الاول ، سانت بطرسبورج ، ١٩١٠ ، ص ٢٢ .

«المعنوية والروحية والبدنية» تجعله حرا من اجل اى اهداف و بهذا تكمن قيمتها الاخلاقية للانسان . غير ان الانسان فى ظروف الحضارة يحافظ على «طبيعته الحيوانية» ومتطلباته الطبيعية وميوله المتجهة قبل كل شىء نحو السعادة الشخصية . وانطلاقا من هذه الطبيعة فهو ميال لان يرى فى الحضارة لا شرط كماله الاخلاقى الذى يرفعه فوق سذاجة ومحدودية حالته البدائية بقدر ما يرى فيها تلك المنفعة التى تخصصها له على انه كائن مستقل . وبما ان الانسان كائن متحضر وحر من حيث الوسائل التى يستخدمها فى نشاطه فانه يبقى حيوانا من حيث رغباته ومتطلباته . وحسب كانط فان جذور خطايا الحضارة المعاصرة تكمن فى عدم مهارة الناس باستخدام حريتهم بالشكل الصحيح وفى عدم فهم القيمة الاخلاقية لهذه الحضارة اى انها ذات قيمة **اخلاقية** قبل كل شىء وليس فيزيائية وانها عبارة عن شرط للحياة **الشريفة** وليس السعيدة فقط . **هذا** هو – حسب كانط – منبع كل الضلالات والاوهام المسيطرة على ادراك الانسان وسبب جميع الاساءات فى استعمال الحرية والتى اتسمت بها حياة الناس فى المجتمع قبل ذاك . فالناس سعوا لان يجعلوا الحرية ، هذه الهبة العظيمة للبشرية التى ترفعها فوق العالم الحيوانى الآخر – سلاحا للتصرف الفطرى الطبيعى الاعمى وللجاذبية الحيوانية نحو الرفاهية الشخصية والاستمتاع الحسى . وبالنتيجة فان الحرية كبداية بشرية حقيقية ضحى بها من اجل البداية الحيوانية وحتى الآن فان الوحش فى الحضارة الموجودة كان ينتصر على الانسان كقاعدة . ولهذا السبب فى ظروف الدولة والحياة الاجتماعية والتطور العلمى والفنى يتصرف الناس

لا كحيوانات وفى الوقت نفسه لا كمواطنين عاقلين فى هذا العالم بعد . ولكن اية محاولة لتحويل الحرية الى وسيلة وشرط للوصول الى الاهداف المولودة عن طبيعة الانسان الحيوانية تعنى فى النهاية نفى الحرية كما تعنى نفى اى معنى معقول للتاريخ . وعلى الصعيد العملى يؤدى هذا الى عبث الشهوات الدنيئة والى استبداد الانظمة السياسية المحاولة فرض ارادة القوى على المواطنين والى التنافس المتبادل بين الشعوب والدول . «ان روسو ليس مخطئا على هذا القدر عندما يفضل حالة المتوحشين اذا اهملت الدرجة الاخيرة التى توجب على جنسنا الصعود اليها» * .

ان كانط لا ينفى مطلقا حق كل انسان فى السعادة الشخصية . وهو بعيد عن الموقف المتعصب فى ادانة الناس لسعيهم نحو الرفاهية والحياة الاكثر ترتيبا ، هذا السعى المتأصل فى طبيعة الانسان ذاتها الذى لا يمكن اجتثاثه بواسطة اية تربية اخلاقية . ولكن بالنسبة للناس ككائنات عاقلة فان السعادة يمكن التوصل اليها فى الشروط المحددة فقط والتى يقابلها ويديرها الواجب الاخلاقى . اذا فان مهمة الاخلاق لا تكمن فى ان نعلم الناس كيف يكونوا سعداء بل فى ان نعلمهم **كيف يمكن ان يكونوا جديرين بسعادتهم** اى تعليمهم كيف يوفقوا بين اهدافهم الخاصة وبين الاهداف العامة للعقل بالنسبة لجميع الجنس البشرى . وعندما يضع العقل على الميول الحيوانية للانسان تحديدات معينة فانه بنفس الوقت يحوى بذاته الضمانة للوصول الى «الخير الاعلى»

---

* ع . كانط . المؤلفات فى ستة مجلدات ، المجلد السادس ، ص ١٨ .

الذى يحوى سعادة الانسان واخلاقيته . فالانسان لذلك عليه ان يتخطى نفوره الفطرى من العقل ويجب ان يثق بالعقل الذى يشير الى الهدف النهائى لوجوده الارضى. وهنا فقط ينكشف المغزى الحقيقى للحرية البشرية. هذه الحرية هى الحرية فى استخدام العقل الخاص والتقبل والتنفيذ الطوعيان لتلك الموضوعات المكتوبة من قبل العقل فى مجالات الحياة الفردية والسياسية والعالمية. اى فى حريـــة استخدام العقل الخاص يكمن «التنوير» الحقيقى ، حسب كانط .

ان موضوع الثقة المطلقة بالعقل والتقبل الطوعى لاهدافه على انها الاهداف الخاصة للانسان ، هـــذا الموضوع يجمع بين كانط وبين الادراك التنويـــرى السابق له . فى هذا المعنى يعتبر كانط نفسه من بين شخصيات التنوير اما قرنه فيعتبره «قرن التنوير» . فهو كالمنورين يؤمن بلا تردد فقط فيما يبرره العقل وما يملك طابع الحقيقة الايجابيـــة للعقل . ولكن بنفس الوقت فان كانط بهذا يحطم ذلك الوهم النموذجى عند المنورين المبكرين ، الوهم الذى يجعل الانسان ممتلكـا لهذه الحقيقة طالما انه يدرك الدوافع الطبيعيــــــة والمشروطة تجريبيا لتصرفاته . ان طمع التنويـــر فى امتلاك الحقيقة غير مبرر على الاقل لانه بالاعتماد عـــلى التجربة العملية للناس اظهر المنورون الحقيقة على انها ما يعتبر بالواقع رأيا بسيطا فقط على اساس ما يعتقده الناس حول سعادتهم الخاصة . لذلك فان ذلك القرن لا يمكن تسميتة بقرن «منور» فقط لان الناس ارتفعـــوا فيه الى ادراك الاهداف الحيوانية لوجودهم .

فالناس بطبيعتهم ميالون الى التمسك بما تمليه عليهم التجربة اليومية وما يطابق تصوراتهم عن انفسهم ككائنات مشترطة بحاجاتهم الطبيعية واهوائهم ومصالحهم ، من هنا يأتى خوف الناس الفطرى من الخروج وراء حدود التجربة حيث قد يقودهم عقلهم الخاص ومن هنا كذلك ينبثق نفورهم الواضح من التفكير المستقل . والناس غالبا ما يثورون ضد الحكم الاستبدادى طالما انه يحدد من حقهم الطبيعى فى السعادة ولكنهم يستسلمون برضى للاستبداد الروحى على شكل الافكار مفضلين بذلك ان يقودهم الآخرون فى هذا المجال . ان اللااستقلالية الروحية للناس هذه وعدم رغبتهم او قدرتهم بسبب الكسل الخاص والجبن فى استخدام عقلهم هو علامة على «عدم بلوغ سن الرشد» عند الناس وهذه العلامة ترتبط لا بغياب عقلهم بل بعدم وجود الحزم والرجولة فى استخدامه بشكل مستقل . ويسخر كانط قائلا : «ان نكون غير بالغين سن الرشد – هذا مريح ! فاذا كان لدى كتاب يفكر عنى واذا كان عندى رجل الكهنوت الذى يستبدل ضميرى بضميره ، وطبيب يكتب لى شكل الحياة هذا وما شاكله ، لذلك لا على ان اتعب نفسى . ولا توجد لدى الحاجة للتفكير اذا كنت قادرا على الدفع فليمارس الآخرون هذا العمل المضجر عوضا عنى» * .

ان اللااستقلالية الروحية تؤدى الى التبعية الروحية اما الاخيرة – حسب فكرة كانط – فانها منبع لكل تبعية اخرى بما فيها التبعية السياسية . لذلك فان الطريق

* ع . كانط . المؤلفات فى ستة مجلدات ، المجلد السادس ، ص ٢٧ .

الى المجتمع السامى لا يمر بالثورة ، بل بالتنوير الذى يحمل شعار «Sapere aude» **اى** «**املك** رجولة لاستخدام **تفكيرك الخاص** !» * . «من المحتمل عن طريق الثورة الغاء الاستبداد الفردى والظلم من جهة محبى المال والكسب ومحبى السلطة ولكن عن طريق الثورة لا يمكن ابدا تحقيق اصلاح حقيقى لشكل التفكير ؛ فالرواسب الفكرية الجديدة هى كالقديمة ستخدم كشمار للحشد اللامفكر» * * . فالامل فى تحسين المستقبل يرتبط عند كانط لا بالتغيرات الاجتماعية بل بالتغيرات فى شكل التفكير وبحصول كل انسان على استقلاليته الروحية . والتنوير بالنسبة لكانط هو الطريق الوحيد المقبول للتطور الاجتماعى .

ولكن حتى بالنسبة للتنوير الذى يعنى استقلالية التفكير ، تلزمه حرية «اقل ما يمكن ضررا» * * * . فكما يصفها كانط هى حرية الفكر . وهل تكون فرصة التقديم الطوعى لهذه الحرية من قبل الاقوياء عالية اكثر من فرصة تقديم الحريات الاخرى ؟ «ولكننى اسمع من جميع الانحاء اصواتا تقول : لا تفكر ! فالضابط يقول : لا تفكر بل تمرن ! ومستشار وزارة المالية يقول : لا تفكر بل ادفع ! ورجل الدين يقول : لا تفكر بل آمن ! . . وفى كل مكان تحديد الحرية» * * * * ، وامام هذا الحظر

---

* ع . كانط . المؤلفات فى ستة مجلدات ، المجلد السادس ، ص ٢٧ .

* * نفس المرجع ، ص ٢٩ .

* * * نفس المرجع .

* * * * نفس المرجع .

العام والواضح للتفكير المستقل فـــان كانط يسرع بالتأكيد على ان الحديث هنا لا يدور حول الاعتداء على حق السلطة العليا فى اصدار الاوامر وواجب الرعية فى الطاعة غير المشروطة لهذه الاوامر . فالانسان كشخص ينفذ خدمة معينة فى المجتمع ملزم بالتقيد حرفيــــا بارشادات واوامر الجهات العليا . «هنا بالطبـــع غير مسموح التفكير بل هنا يجب الاطاعة» * وفقط بعـــد تنفيذ واجبات الخدمة المباشرة وبدون الاضرار بهـــذه الواجبات – بعد ذلك فقط يستطيع الانسان استخدام حرية التفكير والكلام . فالحرية ضرورية للانسان فقط بذلك المقياس عندما يتحدث كعالم يشرح للجمهـــور وجهات نظره وليس كفرد خاص يشغل فى المجتمع وضعا اجتماعيا . فالحرية ضرورية حسب كلمات كانط فى اطار «الاستخدام **الجماهيرى** للتفكير (اى الاستخدام الاجتماعى وليس الخاص – **المؤلف**)» ** .

وهذا الاستخدام هو الذى يشكل الاساس الضرورى للتنوير الحقيقى . لذلك فان كانط لا يجد صيغة افضل للتنوير من مقولة فريدريك الثانى «**فكروا قدر ما يحلو لكم وعما يخطر لكم ولكن اخضعـــوا للاوامر !**» *** ويجد كانط فى سياسة فردريك الثانى التى تميـــزت بالتسامح العقائدى نسبيا (والتى انتهت سريعا بعد موته) الضمان الوحيد للتنوير وتقدم البشرية . «ومن

---

* ع . كانط . المؤلفات فى ستة مجلدات ، المجلد السادس ، ص ٢٩ .

** نفس المرجع .

*** نفس المرجع ، ص ٣٤ .

هده الناحية يكون قرننا هو قرن التنوير او قرن فريدريك» * .

وحسب ملاحظة ماركس وانجلس فان الروح الاخلاقية للفلسفة الكانطية بتهليلها «««للنية الحسنة» تتطابق تماما مع ضعف واستكانة وجهل البورغر الالمان» * * غير القادرين على مناهضة شر المجتمع الاقطاعى القديم الا عن طريق التأملات الحسنة والنصائح الاخلاقية . فبينما قام الفرنسيون بالعمل ، فكر الالمان . وبينما سيطرت البرجوازية الفرنسية على الحكم السياسى واخضعت القارة الاوروبية لها وقامت البرجوازية الانكليزية بتثوير الصناعة فان البرجوازيين الالمان وصلوا فقط الى «النية الحسنة» واعلنوا كمال وتحسين الشخصية الاخلاقى برنامجا وحيدا لهم . ومع ذلك فان الفلسفة الكانطية كما يلاحظ ماركس وانجلس كانت استمرارا ذا طابع خاص لافكار الليبرالية الفرنسية والتنوير على تربة المانية . فالبديهيات الكانطية «للعقل الخالص» كانت عبارة عن تعبير نظرى للمصالح العملية للبرجوازية فقط . «لذلك فان كانط فصل هذا التعبير النظرى عن المصالح المعبر عنها به وحول تعريفات الارادة المبررة ماديا لدى البرجوازية الفرنسية الى تعريفات ذاتية بحتة «للارادة الحرة» وارادة فى ذاتها وارادة لذاتها والارادة الانسانية وعلى هذا الشكل

---

* ع . كانط . المؤلفات فى ستة مجلدات ، المجلد السادس ، ص ٣٣ .

* * ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد الثالث ، ص ١٨٢ .

جعل منها تعريفات ايديولوجية للمفاهيم وبديهيات اخلاقية» * .

وهكذا فان الفلسفة الكانطية حاولت ان تحل مشكلة الحضارة الموضوعة من قبل عصر التنوير على هوائها — اى ان تجعل من «البرجوازى» «انسانا» . فهى ترى حل هذه المشكلة لا فى مجال التحرك الواقعى لمصالحه العملية والمادية بل فى مجال «تحسينه اخلاقيا» . وتتحول الطوباوية السياسية الاجتماعية لعصر التنوير الى الطوباوية الاخلاقية والتى تشكل المحتوى الفعلى للمفهوم الكانطى للحضارة . وكما فى الحالة الاولى فان هذه الطوباوية تعتمد على الايمان بأن «تفكير» الانسان قادر على السير بالاخير على الطريق الصحيح .

وبعد كانط بقيت هناك امكانية واحدة — الا وهى تفسير العقل لا على انه مصلحة مدروكة ولا على انه فكرة اخلاقية بل كمعرفة تأخذ شكل العلم وتتضمن الشرط الضرورى للتثقيف الحضارى للفرد . هذه الامكانية قد تحققت فى فلسفة جيورج ويلهلم فريدريك هيجل .

٤ — «الروح» البرجوازية فى الطريق نحو المطلق

ان هيجل كسابقيه ينطلق من الواقع التاريخى المعاصر له والذى جرى تحضيره — حسب اعتقاده — خلال التطور العالمى كله . غير انه على اختلاف سابقيه ينظر الى هذا الواقع لا على انه مجموعة مركبة من

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٣ ، ص ١٨٤.

الظروف الخارجية التى يتوجب على الفرد تفحصها وتأكيد ذاته فيها بواسطة العقل بل على انه حالة للادراك ذاته اى كواقع روحى محض يلعب فيه العقل مع نفسه لعبته الدورية .

فالفرد المنجر الى هذا الواقع يبدو وكانه واحد من «صور الادراك» او «شكل ملموس» على طريق تكـــون الادراك وحركته نحو الشكل العام «المطلق» للمعرفة . وبهذا فان الفرد ينجر منذ البداية الى لعبة الادراك مع نفسه علما بأنه حتى لحظة معينة لا يدرى ذلك . وهو ميال لمماثلة نفســـه مع «صورة الادراك» هذه التى تميز وضعه الحالى . وعندما يأتى بديل لهذه «الصورة» اى عندما يطرأ تغيير على ادراكه خلال التطور التاريخى فانه يبعد «الصورة» الاولى الى المـــاضى ويعتبرهـــا «صورة» كاذبة وخاطئة ولذلك - مجتازة . هكذا ينشـأ التناقض المجرد بين الحقيقى والكاذب ، هذا التناقض الذى يتميز به تصور اغلبية الناس غير القادرين على الخروج من اطار وجودهم المحدود والنظر الى العملية بكاملها ورؤيتها لا من جهة النتائج بل ومن جهة التحقيق ايضا .

ان وحدة الجانب هذه - حسب هيجل - هى نتيجـة لعدم معرفة وعدم فهم الطبيعة الفعلية «للمطلق» - ذلك الشىء الكامل الذى يجمع فى داخله كل مظاهـــر الادراك الخارجية . ويبقى التصور حـــول «المطلق» فى الادراك المعاصر على شكله اللاحقيقى واللامطابق - اما على شكل معاناة دينية او على شكل تأمل جمالى . وفى كلتا الحالتين فان «المطلق» يُنظر اليه وكانه «جوهر» غيبـــى ملىء بالاسرار وبعيد المنال ويقـــع خـــارج العالم الارضى

المرئى . ان لاروحية الزمن المعاصر التى يرى فيهـــا هيجل سمة العصر الرئيسية، وانسياق الناس الى «الحسية والوضاعة والفردية» * لا يمكن التخلى عنها – حســب رأيه – لا بمساعدة الدين ولا بمساعـــدة الفن . ان «اشكال الروح» هذه قد تركتها «الروح» لذلك فهـــى تخص الماضى الذى لا رجعة اليه . وان الامكانية الوحيدة لاحياء الروحية واعادة القيمة والمحتوى الضائع «للروح» يراها هيجل فى نقـل «المطلق» مـــن اشكال «الحس» و«التأمل» (اى من الاشكال الدينية والجمالية) الى شكل «المفهوم» او شكل المعرفة كنظام علمى شامل .

من هنا تنشأ تلك المهمة التى يعتبرها هيجـــل اساسا لفلسفته وهى تقديم «المطلق» على انه معرفة علمية او بتعبير آخر اعطاء «المعرفة المطلقـــة» شكل العلم . فالعلم بالذات يكشف عن «المطلق» بمحتواه الحقيقى وقيمته . لذلك فالفلسفة وحدها عندما تصبح علما هى تعبير مساو «للمعرفة المطلقة» . وبمساعدة هذه «الفلسفة العلمية» ينوى هيجل انقاذ العالم الـــذى وقع فى اللاروحية .

وحسب هيجل فان «المعرفة المطلقة» على شكلهـــا العلمى لا تنكشف على انها نتيجة نهائية وهدف للتطور التاريخى فحسب بل **ومحتوى** هذا التطور . هذا يعنى ان «المعرفة المطلقة» ليست الا مجمل تاريخ تطور الادراك البشرى مقدم على «شكل مسحوب» اى على شكل «مفهوم» يتطور علميا . انها المعرفة عن المعرفة ذاتها من خلال تطورها وتكونها وهى المعرفة التى تعرف عن نفسها او «الادراك الذاتى» . وان مجمل التاريخ من وجهة النظر

* هيجل . المؤلفات ، المجلد الرابع ، ص ٤ .

هذه هو عبارة عن تاريخ تكـــون وتطـــور «الادراك الذاتى» .

لقد كتب ماركس يقول انـــه فى صورة «الادراك الذاتى» ظهر عند هيجل «**جوهر الانسان والانسان**» * . غير انه عندما اوّل هيجـــل الانســـان الى «الادراك الذاتى» فانه صور مجمل «التاريخ **الواقعى** للانســـان» كتاريخ تكون «الادراك الذاتى» اى اعطاه «تعبيرا **مطلقا ومنطقيا ومجردا تأمليا**» ** .

وتحت اسم تطور «الادراك الذاتى» فان الفلسفـــة الهيجلية صورت ولادة الانسان الذاتية وكأنها عملية خلق الواقع الاشيائى وامتلاكه على انه الواقع البشرى . لقد احاطت هذه الفلسفـــة – من خلال هذا المعنى – «بجوهر الكدح» وفهمت «الانسان على انه نتيجة **كدحه الخاص**» *** . ولكن طالما «يعرف هيجل ويعترف بنوع واحد فقط للكـــدح الا وهو الكـــدح **الروحى المجرد**» **** ، فان عملية الولادة الذاتية للانسان بكاملها ، عملية خلق وامتلاك الواقع الاشيائى من قبل الانسان تتحقق فقط فى الافكار وفقط كافتراض ذهنى للشىء والامتلاك الذهنى له بنفس القدر .

ان فضل فلسفة هيجل – كما يشير ماركس – يكمـــن فى انها ربطت التأكيد الذاتى للانسان ككائن اجتماعـــى

---

* ماركس وانجلس . المؤلفـــات ، المجلـد ٤٢ ، ص ١٦٠ .

** نفس المرجع ، ص ١٥٥ .

*** ماركس وانجلس ، المؤلفات ، المجلد ٤٢ ، ص ١٥٩ .

**** نفس المرجع ، ص ١٥٩ .

حقيقى بمهمة الغاء التغريب اى الغاء جميع تلك العلاقات التى من خلال تطور الملكية الخاصة والمجتمع البرجوازى حصلت على طابع مستقل وغريب عن الانسان ومعادٍ له . وفى هذا يكمن منبع الطابع النقدى العميق للفلسفة الهيجلية . ولكن بما ان مثل هذا الالغاء يتحقق فى الادراك فقط ويبدو لذلك كالغاء لحياة الفرد الواقعية والمادية العملية التى لها طابع اشيائى فان الفلسفة الهيجلية هى عبارة عن تأكيد للعالم المتغرب بنفس الوقت واعادة لوجوده ومحافظة عليه . «هنا **يكمن** جذر ايجابية هيجل **المغلوطة** او نقديته **الوهمية** فقط . . .» * .

ان ابعاد اشيائية العالم الحالى بواسطة الوصول الروحى الذى يسعى هيجل لاعطائه صورة نظام علمى يشكل المحتوى الفعلى «للمعرفة المطلقة» . وهو فى الوقت نفسه عبارة عن هذا الشكل الذى يجرى فيه «تثقيف» الفرد وانتقاله من «وجهة النظر اللامثقفة» الى «المعرفة» ** . ان عملية تسامى الفرد المنغمس فى حياته الخاصة الى مستوى الفهم العلمى للشىء الكامل هو ، على حد تعبير هيجل ، **المحتوى** الفعلى **للحضارة** . وينحصر كل معنى **تثقيف الفرد** (او حضارته) فى اجتياز جميع مراحل **تكوين الروح العالمية** (اى التاريخ العالمى للبشرية) وجعل الروح العالمية روحا خاصة للمفرد ومستوعبة نظريا من قبل الادراك الفردى ومساوية بالنسبة للادراك الفردى . اى من جهة اخرى هو عملية

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٢ ، ص ١٦٦ .

** هيجل . المؤلفات ، المجلد الرابع ، ص ١٤ .

تحويل الادراك الفردى الى ادراك عام وتوصل الادراك الفردى الى مستوى الشيء الكامل المدرك لذاتـــه – اى العقل البشرى العام الذى يجد تجسيدا ملائما له فى شكل العلم . فالعلم من وجهة النظر هذه هو الشكل الحقيقى الوحيد لعلاقة الفرد بالشيء الكامل ومعاشرته «لجوهر» العالم الاجتماعى – الجنسى . لذلك فهو **الطريقة المثلى للوجود الحضارى للفرد** ، ووجوده كذات عامة للتطور التاريخى .

ان التأمل الفلسفى هذا فيما يتعلق بالعلم والذى يتطلع الى العلم على انه **شكل اعلى** للوعى الاجتماعى ولوجود الانسان الحضارى والذى يبعد اهمية الاشكال الاخرى (السابقة) ، استطاع النشوء والتحقق فقط خارج حدود الوجود التجريبى للعلم وكيانه المكتشـــف بوضوح . ويجرى الحديث هنا لا عن العلوم الموجودة فى الواقع بقدر ما عن «العلمية» بشكل عام وعن الشيء الذى سماه هيجل «مفهوم العلم» . ان الطابع المجـــرد التأملى (وليس التحليلى) للفلسفة الهيجلية قد تحـــدد بالضبط فى انها رأت مهمتها لا فى دراسة تجربة علوم معينة ولا فى اظهار غناها المكتنز والمنهجى بل فى تكون **تصور عام** عن العلم وتحديد ما يمكن اعتباره علما لا عن طريق وجوده التجريبى بل فى «مفهومه» الخاص . ان فكرة «العلمية» كما هى محررة من المادة المعينة للعلوم الموجودة فى الواقع استطاعت ان تكون مستنتجة ومعبر عنها فى اطار هذه الفلسفة على شكل مجموعـــة مـــا للتعيينات العامة للمنطق فقط اى على شكل **دراســـة منطقية عن العلم بصفته شكلا كليا شاملا للمعرفة** . اذ يدخل فى محتوى المنطق حســـب كلمات هيجل :

«ليس فقط الاشارة الى المنهج العلمى بل وبشكل عام **مفهوم العلم** بحيث يشكل هذا المفهوم النتجية النهائية للعلم . . .» * .

ان محاولة تكوين «مفهوم العلم» فقط عن طريق المعرفة المنطقية تعنى فى هذه الحالة شيئا اكبر من مجرد الرغبة فى هضم القاعدة المنهجية الخاصة للادراك العلمى واظهار عمليات البحث التى يتميز بها . فالوجود المنطقى للعلم ، كما يتصوره هيجل ، ليس وجوده بصفة الظاهرة التجريبية ولا بصفة مجموعة معينة من علوم موجودة فى الواقع تتميز بتعدد المواضيع المدروسة والمصالح والعمليات الذهنية ، بل بصفة **شكل مطلق وعام للمعرفة** مدعو للاحاطة بأكثر الاسئلة تجردا والمتعلقة بالوجود الانسانى والطبيعى . والمنطق بذاته يفهمه (هيجل) ليس على انه منهج للبحث والتحصيل عن الحقائق الخاصة الجزئية ذات اهمية تطبيقية وعملية مفيدة بل كطريقة عامة لوجود العلم فى الحضارة ووجوده بصفة ظاهرة للحضارة . فى هذا معنى كان هيجل مبدئيا عندما ساوى بين الشكل المنطقى للمعرفة وبين الحضارة بشكل عام : «ان نظام المنطق – هو مملكة الظلال وعالم الجواهر البسيطة المتحررة من اى تحديد حسى . وان دراسة هذا العلم والتواجد الطويل الامد فى مملكة الظلال هذه والعمل فيها هو عبارة عن الحضارة المطلقة والانضباط فى الادراك» * * .

---

* هيجل . علم المنطق ، المجلد الاول ، موسكو ، ١٩٧٠ ، ص ٩٥ .

* * هيجل . علم المنطق ، المجلد الاول ، موسكو ، ١٩٧٠ ، ص ١١٣ .

يجب ان نؤكد مرة اخرى ان مثل هذه المماثلة بين العلم والحضارة بالكامل اصبحت ممكنة فقط بنتيجة تجريدها من شكل الوجود التجريبي الحاضر . وفى فلسفته استطاع هيجل تصوير العلم بصفة الشكل العام الكلى الشامل للتطور الحضارى فقط بعد ان نظفه من اى محتوى محدد وحوله الى تجريد بحت و«فكرة» منطقية مجردة بعيدة كل البعد عن الاشكال الواقعية لوجودها وتأدية وظائفها فى الممارسة الاجتماعية .

لقد اظهر هيجل وحاول تحقيق الطموح الرئيسى الحضارى الروحى للعلم ضمن الادراك البرجوازى الكلاسيكى – وهو يكمن فى ان يكون العلم لا معرفة الانسان عن العالم فحسب بل وادراكه الذاتى وان يمثل بنفس الدرجة المجال الموضوعى الجوهرى الخالى من الطابع الشخصى وكذلك المجال الذاتى الروحى . ان تصور العلم على انه ادراك ذاتى او اعطاء الادراك الذاتى شكلا علميا – وهذا يحمل نفس المعنى – هو الاهتمام الرئيسى لهيجل وهو موضوعته النظرية الحضارية المنطلقة . فاذا كانت الوظيفتان النظرية والعملية للعلم منفصلتين عن بعضها البعض عند كانط فانهما تتحدان مبدئيا عند هيجل على «صورة» فلسفية مركبة للعلم بعض الشيء . فالعلم كتكوين نظرى متكامل موحد يظهر عند هيجل بصفة مرحلة اعلى ختامية لكل التطور الحضارى للانسانية ، هذه المرحلة التى تحقق ازالة نهائية لاى تنافر بين النظام الموضوعى للاشياء وبين الاشكال الذاتية لنشاط الانسان . ان وجهة نظر المماثلة بين الموضوع والذات – هى وجهة نظر الفلسفة المدركة بان العلم هو مبدأ مطلق وكلى شامل لكامل التطور

الحضارى . وبما ان محيط العلم هـو قبـل كل شيء التفكير الذهنى المتواجد واقعيا فى شكل التعميم فان مغزى الحضارة كلها ومحتوى عملية «تثقيف» و«تنوير» الافراد يتمركزان فى رفع الذاتية الانسانية من المستوى الفردى والخاص الى مستوى شمولية التفكير . «فى تطوير شمولية التفكير هذا تكمن القيمة المطلقة للحضارة» * . وبكلمات اخرى فان جوهر الحضارة – كما ينكشـف فى فلسفة هيجل – هو عبارة عن الادراك الذاتى الـذى حصل على شكل الشمولية وشكل التفكير . وبالتالى فان الهدف العملى الحضارى الروحى للعلم متضمن فى قدرته على انتاج الذاتية الانسانية بصفة الشكل الشامل الكلى للتفكير .

ولكن تأويل الذاتية الانسانية الى التفكير فقط عـلى اساس انه شكل الشمولية يولد وضعية لا معقولـة جدا : فالانسان يحصل على «جوهره» فى «المفهوم» فقط ، ككائن مجرد وبعيد عن اى تحديد حياتى وذلك فى حين ان وجوده المحدد كفرد واقعى يبدو فاقدا لاى معنـى هام . وتبدو الحضارة ذاتها على انها وجود عام ومجرد للانسان ومتحرر من كل ما هو فردى ومحدد وحياتـى عملى . ان فى سيطرة التجريد على الحياة الواقعية والعام على الخاص والفردى وسيطرة المغفل والمجرد على الفردى والمحدد – فى هذه السيطرة يتمركز مغزى اضفاء صفة عقائدية على وجود الانسان الحضارى التاريخى والتى اشار اليها مؤسسو الماركسية كصفة مميزة للادراك الفلسفى السابق . فالموضوعة النظرية تنقلب فى النهايـة الى

---

* هيجل . المؤلفات ، المجلـد السابع ، موسكو – لينينغراد ، ١٩٣٤ ، ص ٤٧ .

تجرد تأملي ايديولوجي – الاعتراف والتأكيد على سلطة الفكرة على الانسان الواقعي الحي والمعين . وتحصل الافكار على حياة مستقلة بينما تفقد الحياة الانسانية اى معنى مستقل .

وفي حدود التقرب «الايديولوجي» هذا (الذي هو في جوهره مثالي) من الواقع التاريخي فان العلاقة الواقعية بين الناس وبين ولاداتهم الفكرية والنظرية – هذه العلاقة تحصل على تعبير «مقلوب» ومبهم : فليست الافكار هي التي تخدم الانسان بل الانسان يخدم الافكار ويصبح ملحقا بسيطا ووسيلة لحركاتها الذاتية وتحققها الذاتي . واثناء كشف الخلفية الواقعية لقلب الافكار هذا على انها قوة مستقلة ومسيطرة على الانسان كتب ماركس وانجلس يقولان : «لقد ارينا ان انعزال الافكار على انها قوى مستقلة هو نتيجة انعزال العلاقات الشخصية والروابط بين الافراد . وارينا ان الاهتمام المنظم الاستثنائي بهذه الافكار ، الذي يمارسه الايديولوجيون والفلاسفة وبالتالي وضع هذه الافكار في منظومة ما هو الا نتيجة تقسيم العمل وان الفلسفة الالمانية على الخصوص هي نتيجة للعلاقات البرجوازية الصغيرة الالمانية . فقد كان يكفي على الفلاسفة ان يحولوا لغتهم الى اللغة العادية التي تجردت عنها لكي يعرفوا فيها اللغة المقلوبة للعالم الواقعي ويفهموا انه لا الافكار ولا اللغة لا تشكل لوحدها مملكة خاصة وانها فقط **مظاهر** الحياة الواقعية» * . يظهر الآن بوضوح المغزى الاجتماعي للاتجاه الحضاري نحو العلم في اطار الفلسفة الهيجيلية وكل الادراك البرجوازي الكلاسيكي : فالعلم

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٣ ، ص ٤٤٩ .

يستخدم ويمارس كأداة ايديولوجية بحتة وكسلاح لتأكيد افكار الطبقة المسيطرة على انها افكار مسيطرة . ان الوظيفة الحضارية للعلم تظهر وكأنها فقط وظيفة لتحقيق السيطرة الايديولوجية لاحدى الطبقات على الاخرى . وقد اشار كارل ماركس وفريدريك انجلس ان الاستخدام الايديولوجى المماثل للعلم هو «نتيجة للعلاقات البرجوازية الصغيرة» ، تلك العلاقات حيث الهدف العملى للعلم ودوره على انه قوة انتاجية اجتماعية لا تحصل على اظهار متعدد الجهات وكامل بشكل كاف . فى هذه الحالة يتفوق بوضوح العنصر الايديولوجى على العنصر الاجتماعى العملى ، اما التجردات التأملية الفلسفية على تربة العلم فانها تغمض وتشوه الاهداف الحقيقية الاجتماعية والحضارية للعلم .

ومع ان هيجل يرى فى تطوير التفكير الشرط الرئيسى للتكوين الحضارى للفرد فان مفهوم التفكير بحد ذاته يظهر عنده مبتعدا جدا عن «التفكير» التنويرى . فهو يشير الى ان التفكير بالنسبة للمنورين هو عبارة عن وسيلة فقط للحصول على الاهداف الحسية للوجود البشرى ووسيلة لارضاء رغبات الفرد المتولدة عن صورة حياته الخاصة فى «المجتمع المدنى» . وهكذا يظهر العام خاضعا للخاص . ويصل هيجل الى نتيجة ان مثل هذه النظرة «تظهر عدم المعرفة لطبيعة الروح وهدف العقل» * . وبما ان هدف «العقل» فى التاريخ يكمن فى اظهار نفس العقل فى شموليته فان المهمة الحقيقية للتثقيف الحضارى حسب هيجل هى الانتقال من «البساطة الطبيعية» و«التفرد» ومن «خاصية»

* هيجل . المؤلفات ، المجلد السابع ، ص ٢١٥ .

وجود الافراد فى «مجتمع مدنى» الى «الشمولية» و«التعقل» فى تفكيرهم وارادتهم * .

ان الحضارة حسب هيجل تظهر فى المجتمع قبل كل شيء كوسيلة لارضاء الحاجات المتعددة للانسان . فبالنسبة للانسان فانه لا يتميز بالتوسيع المستمر لدائرة متطلباته فحسب ، بل وبتبين هذه المتطلبات وتقسيمها الى اجزاء وجهات مركبة ايضا . فالمتطلبات تصبح مجردة وبالتالى تصبح وسائل وطرق ارضائها مختلفة ومتخصصة اكثر . ان تخصص هذه المتطلبات ووسائل ارضائها يظهر وكأنه الصفة المميزة الاولى للحضارة : «. . . ان تفكك الشيء المحدد الى خواصه هو الذى يشكل بالضبط ميزة الحضارة» ** .

ويلتقط هيجل هنا بدقة طابع الممارسة البرجوازية بتقسيمها للعمل الى اجزاء ووظائف مؤلفة وتحويل العامل الى «عامل جزئى» . ففى عملية نشاطه الحياتى لا يملك الفرد المستقل صلة مع كامل محيط المتطلبات البشرية ووسائل ارضائها . لانه محدود باطار تنفيذ مهمة خاصة تظهر وهى منفصلة عن المحتوى الآخر لمجموعة النشاط البشرى وكأنها تجريد بحت . لذلك فان نشاطه يحمل طابعا تجريديا . ان قدرة الانسان على تحديد نفسه فى العمل وفى الاستهلاك والتى تميزه عن الحيوان تشكل بالضبط حضارته الاجتماعية الخاصة . «ان تكسير المحتوى عن طريق التجريد يخلق **تقسيم العمل** . وتشكل عادة التجريد هذا فى مجال الاستهلاك والادراك

---

* هيجل . المؤلفات ، المجلد السابع ، ص ٢١٥ـ ٢١٦ .

* * نفس المرجع ، ص ٢١٩ .

والمعرفة والتصرف ، تشكل **الحضارة** فى هذا المجال – وعامة **الحضارة الشكلية**» * . وبكلمات اخرى فـــان حضارة الفرد فى المجتمع البرجوازى حسب تأكيد هيجل ذات طابع شكلى وتجريدى لذلك فانها تخضع للالغـــاء اثناء حركة العناصر الاجتماعية .

ويصبح هذا ممكنا لان الحضارة اثناء تعليمهـــا للانسان تنفيذ مهمة موضحة معينة واثناء تحديد الانسان فى عملية الكدح والاستهلاك ، تصبح فى الوقت نفســـه شرطا لانضمامه الى الرابطة العامة وتجبره على العمل بما يطابق «الرأى العام» وليس ما يطابق مصلحته الخاصة فقط . فالحضارة لا تثبت الانسان فى المحتوى الخاص لحياته ضمن «المجتمع المدنى» بل وتحرره من هـــذا المحتوى وترفعه الى مستوى ادراك تبعيتـــه للشىء العام . «ان **الحضارة** فى تعيينها المطلق هى بذلك عبارة عن **تحرير وعمل** للتحرر الاعلى وبالذات مرحلة انتقالية مطلقة على الطريق لا الى الشمولية المباشرة والطبيعية بل الى الشمولية الروحية المرفوعة ايضا الى مستوى صورة الشىء الشامل وكنه الاخلاقية الذاتى بلا نهاية» ** .

وهنا يظهر حسب هيجل «هدف التفكير» الحقيقـــى الذى يتحقق عبر الحضارة وبواسطة الحضارة – اى رفع مستوى الفرد الى شمولية تفكيره عن طريـــق انعزال وتجزئة متطلباته وامكانياته وأساليب نشاطـــه . «ان مصلحة الفكرة غير الموجودة ضمن ادراك اعضاء المجتمع

---

* هيجل . المؤلفات ، المجلد الثالث ، موسكو ، ١٩٥٦ ، ص ٣١٠ .

** هيجل . المؤلفات ، المجلد السابـــع ، ص ٢١٥– ٢١٦ .

المدنى هؤلاء تكمن فى **عملية** رفع تفردهم وطبيعيتهم عن طريق الضرورة الطبيعية كما عن طريق المتطلبات العشوائية الى مستوى **الحرية الشكلية والشمولية** الشكلية **للمعرفة والارادة** وكذلك فى عملية تحويل الذاتية المأخوذة بخواصها الى **ذاتية حضارية»** * .

وبهذا الشكل فان الحضارة تبدو طريقة لاجتياز الفرد لتفرده وخصوصيته ، غير انها بمماثلتها مع التفكير تبدو فى الوقت نفسه وكأنها اجتياز الفرد لحياته التجريبية العملية الحسية . ففى الحضارة يؤكد الفرد نفسه لا ككائن محدد بل ككائن مفكر مجرد يمارس وجوده الحقيقى فقط فى مجال «الفكر الخالص» . لذلك فان التأويل الهيجلى يبدل الحياة بالتجريد الذى يقدم على انه الحياة نفسها . فالحضارة المفهومة كتأكيد ذاتى مطلق للفرد فى مجال الفكر تظهر بالتالى وبنفس الدرجة نفيا ذاتيا مطلقا له فى مجال الحياة الواقعية . ويجرى هذا كما يشير ماركس لان هيجل «يرى فقط الناحية الايجابية للكدح دون السلبية له» ** .

اما الجانب السلبى للكدح فهو يكمن فى ان الكدح فى ظروف الانتاج البرجوازى يظهر لا بصفة «تأكيد ذاتى للانسان» ولا على انه امتلاكه للشىء بل «كنفى ذاتى» وضياع للشىء ولذاته ايضا . فلما لم يلاحظ هيجل الشكل البرجوازى للكدح لم يستطع فهم الطابع الواقعى لعلاقة الانسان بالعالم الاشيائى فى المجتمع البرجوازى . من هنا يأتى الوهم الذى يشاركه هيجل مع الفلاسفة

---

* هيجل . المؤلفات ، المجلد السابع ، ص ٢١٥ .

** ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٢ . ص ١٥٩ .

السابقين له وهو الوهم عن امكانيـة الفرد المنغلق فى منظومة علاقات المجتمع البرجوازى فى الارتفـاع الى مستوى الذات الحرة والمدركة لنفسها فى الحركـة التاريخية والى مستوى الشخصية المتطورة حضاريـا ، وهذا فقط نتيجة الجهود الفكرية الذاتية للفرد .

نأتى الى نتيجة مختصرة . فى تاريخ الفلسفة ما قبـل الماركسية قام هيجل بالتفكير بعمق وبشكل جوهـرى حول امكانيات «العقل» لحل مشكلة الحضارة على انها مشكلة التطوير والتثقيف الروحى للفرد فى المجتمـع البرجوازى . ولهذا السبب اعتبرت فلسفة هيجل كبرهان واضح لعدم امكانية مثل هذا الحل . اذ مع ان هيجل طمح فى الاشارة للبشرية الى طريق الروحية المطلقة والحرية فانه فى الحقيقة عبر عن تبعية الانسـان المطلقـة فى المجتمع البرجوازى للقوى والظروف الخارجة عن ارادته والغريبة عنه . «فالروح العالمية» التى تعمل فى الفرد وعن طريق الفرد – حسب هيجل – هى فقط عبارة عـن «روح» عقلانية مغفلة للمجتمع البرجوازى ومخضعة الفرد للشىء الكامل الملموس الا وهو النظام البرجـوازى للعلاقات . ففى شخصية هيجل ركع «العقل» المعلن فى عصر التنوير عن قدوم العالم الجديد المرتكز عـلى مبادىء الحرية والعدل – ركع امام ضرورة ذلك العالم الواقعى الذى لا يملك اى شىء مشترك لا مع الحريـة ولا مع العدل . وقد اعترف بقرابته الداخلية مع هذا العالم ووجد فى انظمته ومؤسساته تقمصه المنشـود والمرئى .

كان هناك بعد ذلك طريقان فقط : اما تقبل المدنية البرجوازية بكل نتائجها «كهدف نهائى» للتاريـخ او

اجتياز هذه الحضارة ثوريا وعمليا وابعادها جذريا لا فى «التفكير» فقط بل وفى الواقع ايضا . اما الطريق الاول فكان يؤدى الى الترسيخ الايجابى للادراك النظرى البرجوازى مع رفضه للموقف التاريخى ومع تبعيته الموضوعية «للحقائق» ومع معارضته الروحية الوهمية. والطريق الثانى – يؤدى الى تحويل «النقد الفلسفى» للمجتمع البرجوازى الى نقد عملى له بذاته . ان هذا الطريق الثانى الذى فتحته الماركسية يعتبر نموذجا نوعيا جديدا للادراك التاريخى حيث تظهر فيه مهمة «اجتياز الواقع» لا كنظرية بحتة بل كمشكلة عملية للنضال الثورى ضد الواقع الرأسمالى واستبداله بشكل نوعى آخر للوجود الاجتماعى للناس . وتدرك الحضارة على هذا الطريق لا كمشكلة روحية بحته لتربية وتثقيف الفرد بوسائل النشاط الفكرى فقط بل كمشكلة عملية قبل كل شىء **لخلق الظروف الضرورية من اجل تطور الانسان عديد الجوانب الكامل ومن اجل تحويله الى ذات واقعية للتطور التاريخى .**

مبادئ الدراسة

١ ـ الحضارة كنشاط للانسان

ان تحليل النظرات فى الحضارة فى الفلسفة ما قبل الماركسية يسمح لنا ان نصل الى نتيجـــة ان هذا المفهوم يستخدم فيها كوسيلة لاظهار وتحديد مجال **النشاط التاريخى** للانســـان ، مجال نشاطه كذات للعملية التاريخية . فالحضارة تبرز هنا كمجال الواقع المشترط فى وجـــوده وتطوره ليس بالحتميـــة الالهية وليس بالضرورة الطبيعيـــة ، بـــل بنشاط الانسان نفسه ككائن عاقل حر مسؤول اخلاقيا . فى هذا المغزى تعارض الحضارة العالم الالهى المخلوق من قبل الخيـــال الاسطورى والدينى وكذلك تعارض العالم الطبيعى المدرك فى مفاهيم معرفة العلوم الطبيعية . «فعالم الحضارة» هو «عالم الانسان ذاته» الذى خلقه بنفسه من البداية حتى النهاية . فحينما نظر الادراك الكلاسيكى الى الانسان على أنه منبع للقوى المبدعة المستقلة والخلاقة ، فانه خطط ذاك «الحقل» الذى يظهر تحت تأثير هذه القوى – اى «حقل» الحضارة . هكذا ويظهر الانســـان فى الحضارة لا ككائن مخلـــوق بل ككائن **خالق** ولا كموضوع سلبي لتأثير الظروف

الخارجية وغير الخاضعـــة له بل كذات للتغييرات والتحويلات التى يقوم بها وكذات تاريخية .

وفى الوقت نفسه فان الفلسفـــة البرجوازيـــة الكلاسيكية اظهرت التناقض العميق بين وجود الفرد الواقعى والتجريبى فى نظام علاقات «المجتمع المدنى» وبين «وجوده العام» كشخصية متكاملـــة ونشيطـــة ابداعيا اى بين الوجود **الاجتماعى والحضارى** للانسان فى المجتمع البرجوازى . فقد رأت مهمتها الحضاريـــة الرئيسية فى استبعاد هذا التناقض عن طريق وسائل تربية الافراد ذهنيا واخلاقيا وجماليا وكذلك عن طريق تثقيف «عقلهم» وتطويره . هنا على الاخص تكمـــن مشكلة الحضارة كمـــا وضعت فى الادراك الاجتماعى البرجوازى .

وفى جميـــع حالات الحلول لهذه المشكلـــة فى الفلسفة ما قبل الماركسية تنفث الفكرة التى تقول ان المجال الوحيد الهام لتطور الانسان (والذى يحدد بذاته وجود الحضارة) هو فقط المجال **المثالى** ، مجال **النشاط الروحى** . ان كل النشاط العملى والحضارى الابداعى للبشرية يتم ادراكه هنا كممارسة روحيـــة بحتـــة مشروطة كليا بنشاط الادراك وهى تستخلص نفسها فى النتاج الفكرى لهذا الادراك . اذ ليس تغيير العالم بل تغيير الادراك عن العالم هو الذى يشكل من وجهة النظر هذه محتوى الوجود الحضارى التاريخى للانسان .

فى اطار هذا التصور فان الحضـــارة كمجال حر ومبدع لتحقيق الانسان لذاته فى الحقيقة كانت تتماثل مع مجال «انتاج الادراك» ومع الانتاج الروحى ، اذ ينظر اليها غالبا كمجـــال للادراك الدينى والاخلاقى

والحقوقى والفنى والفلسفى النظرى وكمجال روحى خالص معاكس تماما لمجال الوجود المادى للناس ومنفصل تماما عن اية مصالح عملية ، ان الحياة العملية للانسان المتضمنة لتعامله مع الطبيعة وكذلك لتعامله المتبادل مع الناس الآخرين فى اطار «المجتمع المدنى» جرى ابعادها الى المحيط الخارجى للحضارة واهملت كصورة متدنية لوجودها . ان قيمة النشاط المادى والكدح بالنسبة للعملية الحضارية التاريخية اما نفيت كليا او اعترف بها على انها ثانوية .

ان «تاريخ الحضارة» هذا بالذات قد صنفه كلاسيكيو الماركسية كطريقة مثالية لفهم التاريخ . «. . . ان الفهم المثالى القديم للتاريخ – كما كتب انجلس – هذا الفهم الذى لم يكن مضيق عليه بعد ، لم يعرف اى صراع طبقى معتمد على المصالح المادية ولا اية مصالح مادية بشكل عام . فالانتاج وكل العلاقات الاقتصادية كانت تذكر عرضا كعناصر ثانوية «لتاريخ الحضارة»» * . وبنفس الروح يعبر عن افكاره كارل ماركس اذ يقول : «موقف التمحيص المثالى القديم للتاريخ من **التمحيص الواقعى ، وخاصة ما يسمى تاريخ الحضارة** الذى يعتبر كليا تاريخا للديانات والدول» * * .

فالتصور عن النشاط الانتاجى للناس وكأنه مجال موجود فى «الجانب الاخر» من الحضارة يحمل بالطبع اساسا موضوعيا معينا . هذا التصور هو وليد واقع

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٢٠ ، ص ٢٥ .

* * ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٦ .

ان كدح جمهور واسع من المنتجين فى الرأسمالية كان موجودا فى تناقض غائر مع اى تطور متكامل للفرد ووجود مثالى الكمال للشخصية الانسانية . فالجهد فى المجتمع البرجوازى كان عبـــارة عن **وسيلة فقط** بالنسبة للحياة المادية كهدف . لذلك وكما اشار كل من ماركس وانجلس فان الافراد يملكون فى العمـــل فقط «شكلا سلبيا للنشاط الذاتى» * وهذا الشكل يحدد ويقيد تطورهم . اما مجـــال النشـــاط الذاتى الحقيقى اى النشاط الحر فانه هنا يخرج عن حدود الجهد ويدرك منه على انه نشاط روحى محض .

فاثناء الحركة فى اطار التغريب كما كتب ماركس «رأى الناس حقيقة القوى الجوهرية الانسانية **ونشاط الجنس الانسانى** فى وجود شامل للانســـان فقط وفى الدين او فى التاريخ باشكاله العامـــة المجردة مثل السياسة والفن والأدب الخ .» * * . اذ ليست الحياة الواقعية والعملية المعينة للانســـان بل وجوده فى «اشكال مجردة عامة» للنشاط الروحى هو الذى يشكل هنا مجال وجوده الحضارى . الانســـان حسب هذا المفهوم يحضر فى الحضارة لا ككائن حى تجريبى فاعل واقعى بل ككائن خيالى مقدم وكأنه «فكرة الانسان» الموجودة فى رؤوس الوكلاء المباشرين للانتاج الروحى. وبذلك فان علاقته مع الحضارة تضيع طابعها المباشر وتحقق فقط عن طريق الادراك «الغريب» ، عن طريق

---

* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية . موسكو ، ١٩٦٦ ، ص ٩٣ .

* * ماركس وانجلس ، المؤلفـــات ، المجلد ٤٢ ، ص ١٢٣ .

ادراك الايديولوجيين . لذلك فان الحضارة نفسها تظهر بالنسبة له وكأنها حضارة «غريبة» وكأنها شكل «مجرد عام» لوجوده متغرب عن وجوده الحياتى المباشر .

فى الحالة التاريخية المثبتة من قبل الفلسفة البرجوازية الكلاسيكية الحضارة تتماثل فى الحقيقة مع ادراك جزء من المجتمع وهو الجزء المسيطر ايديولوجيا . وهذا مفهوم اذا اخذنا فى الحساب ان «انتاج الادراك» يتحقق هنا ليس من قبل المجتمع كله بل فقط من قبل جزء خاص «ومفكر» — الا وهو المثقفون. وهذا الجزء اما يدخل مباشرة فى تركيب الطبقة المسيطرة او يكون مرتبطا معها بروابط التبعية الاقتصادية والسياسية . ان تساوى الحضارة مع الادراك ، هذا الثمر الفكرى للمثقفين ، يعنى فى هذه الحالة ليس الا قلبا «لافكار الطبقة المسيطرة» الى «افكار مسيطرة» ، الى مقياس ومعيار للتطور الحضارى .

وفى الجوهر فان كل الفلسفة السابقة كانت تظهر شكل حياة الايديولوجى كنموذج للتطور الحضارى — هذا الايديولوجى الذى يكون بالنسبة له فى الواقع «التفكير» هو عبارة عن «الوجود» فى هذه الظروف . فالخالق الحقيقى لتاريخ الحضارة بدا عندئذ ذاك الادراك المفكر نفسه والذى يلد نفسه اى «الادراك الذاتى» الذى ترى فيه بسهولة شخصية الفيلسوف القائم بعملية التفكير والذى له علاقة مع ثمار نشاطه الفكرى الخاص فقط . لقد قال ماركس : «ان **الفيلسوف** هو بذاته صورة مجردة للانسان المتغرب

يجعل من نفسه **مقياسا** للعالم المتغرب» * . وبما ان الوظيفة الرئيسية لهذا الايديولوجى المتضمن فى اطار تفكيره الخاص هى عبارة عن انتاج للافكار والتى هى تركيبات نظرية عقلانية معينة تلخص فى ذاتها (طبعا من مواقف طبقية دائما) معنى ومنطق الشىء الكامل ، لذلك فان الهدف النهائى للحضارة اى «تثقيف» الفرد — كان ينظر اليه من خلال انجاز الفرد لوضعية خاصة ، وضعية للدروحية بعيدة نوعا ما عن الحياة حيث يكون الدافع المحرك لتصرفه لا الضرورة الاجتماعية المدركة بل البديهية المجردة . ان قدرة الفرد فى التواجد فى الحضارة بحد ذاتها مضمونة هنا فقط من خلال عملية التأمل الفلسفى وبوجود نوع معين من آلات النشاط الايديولوجى .

ان اجتياز الفلسفة المثالية والتى اوّلت التاريخ كله الى تاريخ الافكار فقط بينما صورت خالقى هذه الافكار بصفة الخالقين الوحيدين للتاريخ — هذا الاجتياز يصبح ممكنا فقط بنتيجة التوجه نحو التاريخ الواقعى ونحو الناس الواقعيين الذين يعيشون لا فى حياة خيالية بل واقعية ويتواجدون لا فى افكار ومجردات بل فى ظروف محددة . ويهم كارل ماركس وفريدريك انجلس قبل كل شىء ذلك الاساس التجريبى لأى تاريخ وليس كيف ينعكس فى تصورات ونظرات الايديولوجيين والفلاسفة «والمفكرين» بشكل عام . وهذا الانعكاس يمكن استخراجه من ذلك الاساس التجريبى . لذلك لم يكن يرضيهما مثل

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٢ ، ص ١٥٧ .

«تاريخ الحضارة» هذا الذى يحـــدد نفســـه فى اطار النشاط الفكرى الروحى الخالص مهملا الاســـاس الواقعى لهذا النشاط الفكرى . ومن وجهة نظرهما فان مجال الحضارة يجب ان يكون موسعا الى اقصى حـــد ليس فقط «لانتاج الادراك» بل ولاقصى حد «لانتـــاج الحياة كلها» وقبل كل شىء «انتاج الحياة المادية» التى تشكل المجال المبدئى والمحدد للنشاط الانسانى * .

عندما وضعت الماركسية مهمتها فى فهم وتقديم تاريخ الناس فى صور محددة لنشاطهم المادى العملى رأت فى الاخير بشكل خاص القاعدة الحقيقية للوجود الحضارى للانسان ، وكنقيض لشرح الحضارة على انها تطوير ذاتى روحى للافراد فقط رأت الماركسية فيها مجالا لتطورهم الفعلى ووجودهم ككائنات عمليـــــة نشيطة . وبهذا فان الحضـــــارة تشمل **عموم مجال النشاط الاجتماعى للانسان** بما فى ذلك اشكاله المادية والروحية ايضا . فالحضارة تميز على التساوى مجالات النشاط الحياتى الاجتماعى واشكال اشتراك النـــاس فى التاريخ – تلك المجـــــالات والاشكال التى تعبر بمجموعها عن وجود الانسان بصفة ذات التاريخ . واذا كنا اليوم بحكم العادة ننسب الى الحضارة فقط مظاهر وعمليات الحياة الروحية فان هذا يمكن شرحه لا عن طريق حسابات نظرية جدية فحسب بقدر ما هى تقاليد غابرة تحتاج بنفسها الى تمحيص نقدى .

ويمكن القول ببساطـــــة ان الفهم المادى للتاريخ يلزم ايضا بفهم مادى للحضارة . فمشكلة الحضارة

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٣ ، ص ٣٦ و١٩ .

اخذت حلا مبدئيا وماديا وعلميا فى الفلسفة الماركسية فقط التى كشفت لاول مرة عن الاساس المادى (العملى النشيط) لوجود وتطور البشرية . فالصفة العامة للمفهوم المادى للتاريخ تخرج بالطبع عن اطار الموضوع المعروض فى كتابنا . غير ان هذا لا ينفى ضرورة شرح معنى النهج التاريخى المادى من اجل دراسة علمية ونظرية للمشاكل الحضارية وقبل كل شىء من اجل استنباط مفهوم علمى للحضارة .

ان المادية اى كان مجالها النظرى تعنى قبل كل شىء دراسة ومعرفة العالم **كواقع موضوعى** اى كواقع موجود بشكل مستقل عن الانسان المتعرف والذات التى تقوم بعملية المعرفة . فى هذا بشكل خاص تكمن علمية المادية . وما قيل هو صحيح ايضا بالنسبة للمادية التاريخية التى تجعل من «تاريخ الناس» موضوع معرفتها . لقد كتب كارل ماركس وفريدريك انجلس يقولان : «نحن نعرف علما واحدا وحيدا فقط الا وهو علم التاريخ . فالتاريخ يمكن . . . تقسيمه الى تاريخ الطبيعة وتاريخ الناس . . . اما تاريخ الطبيعة ، ما يدعى بالمعرفة الطبيعية فانه لا يهمنا هنا ، بينما سنعمل باهتمام بتاريخ الناس . . .» * .

بيد ان «تاريخ الناس» كموضوع للمعرفة فى احدى النقاط يختلف جوهريا عن «تاريخ الطبيعة» : فاذا كانت الطبيعة موجودة (وبذلك يمكن تصورها نظريا) عموما دون تدخل الانسان والنشاط الانسانى فان تاريخ البشرية موجود فقط بقدر ما الناس انفسهم

---

* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ١٩–٢٠ .

موجودون ويقومون بعملية التطور التاريخى قبل ما يقومون باى نشــاط ادراكى . «ان **التاريخ** لا يفعل **شيئا** وهو «**لا** يملك اية ثروة **لا** يمكن الاحاطة بها» وهو «**لا** يحارب فى **اية** معارك» ! وليس «التاريخ» بل الانسان خاصة والانسان الواقعى والحى هو الذى يفعل كل هذا ويملك كل هذا ويحارب من اجل كل هذا . «فالتاريخ» ليس شخصية خاصة ما تستخدم الانسان كوسيلة للوصول الى اهدافها الخاصة . والتاريخ — **ليس الا** نشاط انسان يتتبع اهدافه الخاصة» * .

واثناء تأكيده على الاختلاف المبدئى بين تاريخ الطبيعة وتاريخ الانسانية اشار فردريك انجلس فى كتابــه «دياليكتيك الطبيعة» الى «ان الحيوانات ايضا لها تاريخها وبالذات تاريخ نشوئها وتطورها المتدرج حتى وضعها الحالى . ولكنهــا عبارة عن مواضيع سلبية لهــذا التاريخ . . .» ** . وبخلاف الحيوانات فان الانسان يعتبر مبدعا نشيطا وذاتا للتاريخ فهو يخلق بنفسه كــل الشروط الضروريــة والمؤهلات لتطــوره التاريخى *** .

وعلى هذا الشكل فان موضوع المعرفة الماديــة التاريخية («تاريخ الناس») بما انه لا يعرف فقط بل ويخلق من قبل الناس فانه بخلاف موضوع المعرفــة الطبيعية («تاريخ الطبيعة») يملك ما يمكن تسميتــه

---

* مــاركس وانجلس ، المؤلفــات ، المجلــد ٢ ، ص ١٠٢ .

** نفس المرجع . المجلد ٢٠ ، ص ٣٥٨ .

*** عن هــذا مفصلا فى : غ . آريفييفــا . النشاط الاجتماعى ، موسكو ، ١٩٧٤ .

الجهة الذاتية او النشيطة والفعالة اى يملك **ذاتية** . وهذا لا يعنى اطلاقا نفى الطبيعة المعرفية الموضوعية لتاريخ الناس . بل يجرى هنا الحديث عن شىء آخر . فالمشكلة التى وضعتها وحلتها المادية التاريخية تكمن بالضبط فى ان الذاتية كجهة ضرورية وجوهرية للواقع التاريخى الاجتماعى هى بنفسها يجب ان تكون مفهومة موضوعيا ويجب ان تصبح مادة للمعرفة المادية العلمية والبحث .

ويعد اكتشافا علميا عميقا لماركس وانجلس انهما فهما وشرحا الذاتية لا على انها من خواص النشاط المعرفى او اى نشاط روحى آخر فحسب بل وكخاصة للواقع المادى (التاريخى) وهى تخضع للحساب الموضوعى والتحليل . فالواقع فى الماركسية لم يظهر على شكل موضوع طبيعى غير متعلق بالانسان وبالنشاط الانسانى ومعطى على «صورة **التأمل**» بل ظهر «**كنشاط بشرى حسى وكممارسة**» اى «ذاتيا» * . ان هذا الاكتشاف بالذات يفصل مبدعى الماركسية عن المادية «التأملية» القديمة وكذلك عن المثالية الالمانية الكلاسيكية التى طورت الجهة الذاتية والفعالة «ولكن بشكل مجرد لان المثالية طبعا لا تعرف النشاط الواقعى الحسى بحد ذاته» * * .

وحسب الفهم الماركسى للواقع كنشاط حسى – عملى فان اى شكل تاريخى لهذا الواقع يجب ان ينظر اليه لا كجسم طبيعى لا علاقة له بالانسان بل كتقمص

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٣ ، ص ١ .

* * ماركس وانجلس ، المؤلفات ، المجلد الثالث ، ص ١ .

اشيائى لفعاليته ونشاطه الذاتيين اى اللتين تنبعان منه كذات . وبهذه الصفـــة بالضبط (اى بصفـــة شىء ووسيلة ونتيجة للنشاط الانسانى) ينكشف الواقع فى المعرفة التاريخية كمجال خاص الا وهو **مجال الحضارة** .

ان الاعتراف بالعلاقة المباشرة للحضـــــارة مع النشاط الانسانى وقبل كل شىء النشاط المادى العملى هو عبارة عن واضع لاساس شرحها المادى .

ان تحليل الحضارة مع ربطها المباشر بالنشاط الانسانى حصل على انتشار واسع فى الادبيات الفلسفية السوفييتية . ومع ان اكثر الباحثين متفقون فيما بينهم على القيمة النظرية الاصلية لهذه العلاقـــة غير انهم يختلفون فيما بينهم فى توضيح وترجمة ملموسة لهذه العلاقة . فالتصور الاكثر تقليديا عن الحضارة يعتبر تصورا عن مجموعة **نتيجة** النشاط البشرى . اذ يعتبر عدد من المؤلفين ان الحضارة تتضمن لا نتائج النشاط فقط بل **النشاط ذاته** ايضا . وحسب رأى آخر فان الحضارة لا تشمل كل النشـــاط بل فقط قاعدتـــه «التكنولوجية» اى مجموعة آلات ووسائل يكون بفضلها النشاط الانسانى مدفوعا وموجها ومنسقا ومحققـــا ومضمونا * . فبعض المؤلفين ينسبون للحضارة **النشاط الابداعى** فقط بينما يجادل الآخرون هذه الموضوعـة ويدخلون الى الحضارة كافة اشكال النشاط البشرى بغض النظر عن طبيعة النتيجة الحاصلة * * .

---

* ا . ماركاريان . حول نشوء واصـــول النشاط الانسانى والحضارة ، ص ٤٣ .

* * م . كاغان . النشاط الانسانى ، موسكو ، ١٩٧٤ ، ص ١٨٣ـ١٨٥ .

وليس هناك ضرورة خاصة للتوقف عند كل من هذه الشروح . فجميعها تعترف بوجود تبعية وثيقة بين النشاط والحضارة وهنا تكمن القيمة العلمية العامة لهذه الشروح ، غير ان الاعتراف بهذه التبعية لا يعنى برأينا المماثلة البسيطة بين الحضارة والنشاط بل اظهار **علاقتهما** مع بعض بالضبط ووضع **نسبتهما** الحقيقية .

وتصبح الرابطة بين الحضارة والنشاط مفهومة وبديهية فقط عندما ينظر الى النشاط لا من جهة تلك الدوافع الخاصة العارضة وبالتالى العشوائية التى يستطيع افراد معينون الاسترشاد بها عند تحقيق النشاط فى هذه الحالة التاريخية المحدودة او تلك ، بل من جهة **معناها التاريخى العام ومحتواها** ومن جهة تلك النتيجة العامة التى تتراكم من مجموعة الافعال والمساعى البشرية والتى تشكل ما نسميه بالتاريخ . «فأى كان مجرى التاريخ يصنعه الناس هكذا : كل منهم يتتبع اهدافه الخاصة والموضوعة بادراك والنتيجة العامة لهذا العديد من المساعى التى تفعل فى اتجاهات مختلفة وتؤثر بطريقة مختلفة على العالم الخارجى — هذا هو التاريخ بالضبط» * . وحقيقة انه «فى تاريخ المجتمع يعمل ناس موهوبون بالادراك وهم يتصرفون بطريقة مستبصرة او تحت تأثير العواطف ويسعون الى اهداف معينة» * * ، هذه الحقيقة لا تلغى ابدا الطابع الموضوعى للعملية التاريخية ذاتها . فوجود ذات

* ماركس وانجلس ، المؤلفات ، المجلد ٢١ ، ص ٣٠٦ .

* * نفس المرجع .

التطـــور فى التاريخ لا ينفى من التاريخ التكـــرار والضرورة والقواعد .

هذه الحقيقة تهمل عادة من قبل التأويلات الذاتية للتاريخ (مثلا ، الكانطية الجديدة) التى تشدد اهتمامها بالقسم الخاص بالابداع الذاتى فى التطور التاريخـــى ويصبغون هذا القسم بصبغة المعنى الفردى المحض ، عديم المحتوى التاريخى العام وبالتالى عديم المحتوى الموضوعى . ان عمليـــة الابداع التاريخـــى (التى تدرسها الكانطية الجديدة على انها عملية حضاريـــة) تظهر وكأنها عملية فريدة لا تتكرر وهى بعدم تكرارها تنفى وجود اية حتمية تاريخية تخضع للتعميم . ومن خلال هذا الشرح يتفكك التاريخ الى عمليات ابداعية افرادية غير مرتبطة ببعضها البعض بسلسلة موحدة للتطور . وبالتالى فان العلم التاريخى المفهوم وكأنه «علم عن الحضارة» يوضع بالمعارضة كعلم تشخيصى مقابل «العلوم حول الطبيعة» بامكانياتها للتعميم .

واثناء اظهار الجانب النشيط العملى الفعال للواقع التاريخى فى الحضارة لم تقم الماركسية بوضعهـــا كنقيض للطابع الموضوعى الحتمى لهذا الواقع . بل على العكس يصبح النشاط الذاتى للانسان خالقـــا للحضارة بقدرما يصبح تشخيصا للمنطق الموضوعى للتطور التاريخى اجمالا وكذلك حاملا للمتطلبـــات التاريخية العامـــة وليس مجرد حامل الدافع الخاص الفردى الذى يكون احيانا منحرفا الى جهة بعيدة عن هذه المتطلبات . وبذلك فان النشاط الانسانى فى الحضارة (وهذا يعنى وجود الانسان كذات للنشاط) يمكن تصوره من جهـــة محتواه **التاريخى العام** وبهذا

المعنى من جهة المحتوى **الموضوعى** اللامتعلق بنوايا ومساعى الناس الخاصة المتضاربة فيما بينها . ان هذه العلاقة الموضوعية التى تظهر فى الحضارة مشروطة لا بأن يخلق الناس ظروف حياتهم الخاصة فحسب ولكن ان يكونوا هم ايضا تابعين للظروف المخلوقة من قبل التطور السابق . «. . . ان الظروف تخلق الناس بقدرما يخلق الناس الظروف» * . ان تبعية الناس من الشروط والظروف المخلوقة سابقا والتى تحدد طابع نشاطهم الخاص تشكل طبيعة الذات التاريخية مثلما تشكلها قدرتهم على خلق الظروف الجديدة . فالناس اثناء وراثتهم والحفاظ على نتائج الجهد الماضى وادخالها بشكلها الاولى او المحول ضمن نشاطهم الخاص ، بذلك يعطون للحضارة المخلوقة من قبلهم لا طابع العملية المحققة ذاتيا فحسب بل وطابع العملية الموضوعية الضرورية تاريخيا .

ان هذه الوحدة بين الموضوعى (تبعية الانسان للظروف) والذاتى (تبعية الظروف للانسان) فى وصف الواقع الحضارى (بخلاف الطبيعة) تجد شرحا لها فى ان ذات النشاط ليس الفرد المعين والمفرد بل كل جمهور الافراد متحدا فيما بينه بواسطة جامعة تاريخية واجتماعية معينة . وبكلمات اخرى ، فان ذات النشاط الذى يجعل وجود الحضارة ممكنا هو فقط **الذات الاجتماعية** اى الانسان بكل مجموعة روابطه وعلاقاته الاجتماعية . وبالتالى فان الحضارة ذاتها تظهر كتشخيص لتلك الجهة من النشاط الانسانى التى

* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٥٢ .

تميزها لا كعملية فردية نفسانية ولا سيما فيزيولوجية بل كعملية اجتماعية وكنشاط محقق اجتماعيا ، وبذلك يبدو الواقع فى الحضارة وكأنه واقع **متكون اجتماعيا** .

وهكذا فان الحضارة ليست مادة روحية صرفة محددة باطار الادراك وموجودة عن طريق الادراك فقط بل **الواقع الموضوعى من نوع خاص** وله بخلاف الواقع الطبيعى منبع **ذاتى** لنشوئه (لا بمعنى «واع» بل بمعنى «نشيط») . وهنا بالذات يكمن جوهر الشرح المادى للحضارة فى المادية التاريخية . فمادية الحضارة تكمن فى ان منبع نشوئها هو الانسان ولكن ليس كذات «مجردة عامة» او ذات «مطلقة» ولا ككائن روحى صرف بل كذات اجتماعية ولذلك لها القدرة على النشاط الحسى والاشيائى . ان مادية الحضارة هى نتيجة مباشرة للطابع المادى والطريقة المادية لوجود الانسان فى التاريخ .

لذلك يجب اعتبار نسبية تقسيم الحضارة الى حضارة مادية وروحية . ان هذا التقسيم جائز ضمن تلك الحدود حيث يجرى الحديث عن وجود وتطور الحضارة فى ظروف التقسيم الاجتماعى للعمل والنشاط المادى والروحى وبشكل اوسع – الانتاج المادى والروحى . غير انه فى حالة تقسيم العمل ايضا تبقى وحدة وتكامل الذات الاجتماعية للنشاط مع انها تستطيع تحقيق نفسها من خلال انواع متعددة للنشاط حسب محتواها ونتائجها . فالذات الاجتماعية للنشاط تظهر هنا لا كفرد مستقل ولا حتى كمجموعة من الافراد مشغولة فى هذا الفرع او ذاك من الانتاج بل ككافة الافراد متجمعة والتى تساهم فى الانتاج الاجتماعى

وكمجموعة للروابط والعلاقات الاجتماعية بين الناس فى نظام الانتاج المحدد تاريخيا . والتقسيم الاجتماعى للعمل وهذا يعنى توزيع النـــاس فى مختلف فروع الانتاج لا يلغى بل يفترض وحدة وتكامل الانتـــاج الاجتماعى وبذلك يفترض وحـــدة ذات النشـــاط الاجتماعية المتجسدة فى نموذج الانتاج هذا . لذلك فـــان الحضارة ايضا اذا نظر اليها لا حسب انـــواع النشاط المحددة حيث يتم انتاجها بل بالنسبـــة للانسان باعتباره ذات اجتماعية للنشاط يحقق نفسه من خلال كل هـــذه الانواع ، فمن وجهة النظـــر هذه تحمل الحضارة طابعا متكاملا . فما يسمى بالحضارة الروحية المأخوذة بالنسبة لنشاط الانسان بصفتـــه ذات اجتماعية (وليس فقط بالنسبة لنشاط مجموعة خاصة من الناس مشغولة مهنيا فى مجال الانتـــاج الروحى) ، فهى فى اصلها ليست اقل مادية من تلك الحضارة المخلوقة مباشرة فى مجال الانتـــاج المادى بالذات . وكثمرة للنشاط الروحى ذى الطابع الخاص تحمل الحضارة طبعا طابعا روحيا . ولكن الحضارة كتعبير ضرورى عن نشاط الانسان الحياتى الاجتماعى العملى الكامل تعتبر فى جميع اقسامها ظاهرة لها منبع مادى موحد .

ان مهمة الشرح المادى للحضارة لا تكمن اذاً فى الاعتراف بوجود الحضارة المادية الى جانب الحضارة الروحية ، وحتى لا فى رؤية فى اى تشكيل حضـــارى وجود بداية روحية ومادية ايضا . ان وضع السؤال على هذا الشكل لا يجتاز فهم الحضارة الثنوى الذى يقول بأن الاخيرة تملك منبعين لاصلهـــا بشكـــل

متساوى الا وهما – المنبع المادى والمنبع الروحى . ان تقسيم الحضارة الى روحية ومادية تبدو عندئذ كشيء غير قابل للابعاد من حيث المبدأ ومتعلق بجوهر الحضارة ذاته ومشكل لملامحها العامة والضرورية * . وفى الجهة المقابلة لهذا المفهوم فان الوحدانية المادية فى هذه الحالة تكمن فى اعتبار المشروطية التاريخية لتقسيم الحضارة المماثل (بحكم تقسيم العمل) واخراجها من المنبع المادى الواحد وبذلك شرحها كتكوين مادى متكامل فى جميع مظاهرها .

وبعد التحديد ان المنبع الرئيسى والسبب والطريقة لوجود وتطور الحضارة – كل هذا يكمن فى نشاط الانسان الاجتماعى ، يمكن الآن وضع سؤال حول ماهية الحضارة **كنتيجة** لهذا النشاط وكواقع ذى طابع خاص نشأ اثناء عملية هذا النشاط . اذا ان طريقة الوجود يجب تمييزها **عما** يوجد من خلال هذه الطريقة . (وهذا يشبه كيف نميز بين طريقة وجود العالم المادى – الحركة – عن العالم المادى نفسه) . ومن ان النشاط يشكل السبب الرئيسى لوجود

---

* وكمثال لهذا الشرح يمكن استخدام وجهة نظر م . كاغان حيث يقول : ومع ان فى نشاط الانسان **لا** تكون ممكنة «المادية الصرفة» ولا «الروحية المطلقة» فان التمييز بين الحضارة الروحية والحضارة المادية يجوز بل وضرورى لانه يؤكد الاختلافات ذات المضمون والجوهرية والمبدئية بين نماذج النشاط اى التناسب المعاكس للبدايات الروحية والمادية فيها : اذ ان الحضارة المادية هى مادية **بمحتواها ووظيفتها** بينما الحضارة الروحية **فى نفس هذه العلاقات الحاسمة** هى روحية . (م . كاغان النشاط الانسانى ، ص ١٨٩–١٩٠) .

الحضارة لا ينتج ابدا ان الحضارة هى النشاط نفسه وان هذا نفس الشيء وانه يمكن تأويل الحضارة الى النشاط .

٢ ـ الحضارة كتطور ذاتي للانسان

ان قدرة الانسان الرئيسية كذات اجتماعية هى القدرة على النشاط الاشيائى وهى القدرة لا على التقبل والتأمل والادراك الصرف للشيء فحسب بل وبالدرجة الاولى هى القدرة على خلق الشيء واقعيا (اى حسيا لا ذهنيا) وصنعه من مادة الطبيعة . فالنشاط الاشيائى لا يجب فهمه كمجرد تأثير فيزيائى للانسان على الموضوع الطبيعى كما يؤثر جسم على جسم آخر . فالحديث يجرى هنا عن قدرة الانسان فى خلق ذاك الشيء الذى يحافظ فى ذاته الى جانب خواصه المفيدة بنفس الوقت على نفس القدرة الانسانية التى خلقته ويعيدها اشيائيا . وهذا يعنى ان الشيء المصنوع من قبل الانسان هو بالنسبة اليه عبارة عن : «شيء **انساني** وشيء مستصنع من قبل الانسان» * .

ويحيط بنا فى الحياة تنوع هائل من الاشياء المصنوعة لا من قبل الطبيعة بل من قبل الانسان وبمساعى اجيال عديدة من الناس . وتشكل مجموعة هذه الاشياء **الصورة الاشيائية** المباشرة والواضحة لوجود الحضارة . فالحضارة موجودة بالنسبة لنا قبل كل شيء على شكل اشياء جاهزة بصرف النظر عن كونها ادوات العمل او معدات تقنية او انتاج فنى او

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٢ ، ص ١٢١ .

معرفة علمية الخ . ، هذه الاشياء تختلف اختلافا جوهريا عن اشياء الطبيعة ، فشيء الحضارة هو قبل كل شيء ثمرة للعمل او حسب ما قال ماركس هو استشياء العمل . وهذا يعني ان الشيء الى جانب خواصه الطبيعية المعطاة من الطبيعة للمادة المصنوع منها هذا الشيء يمتلك خواص نشأت ضمن **عملية** تحضيره . وقد ادخلت هذه الخواص الى الشيء من قبل الانسان الذى يقوم اثناء عملية الجهد بتغيير وتحويل مادة الطبيعة ، فما هى هذه الخواص ؟

ان اية ثمرة للجهد تملك خاصة **ارضاء طلب معين للانسان** ، (بصرف النظر عن طبيعة الحاجة ان كانت نتيجة حاجة «المعدة او الخيال» * مثلا) . ان كل حاجة انسانية تخلق شيئا خاصا بها ووسيلة خاصة لتلبيتها . وان شيئا واحدا يمكن ان يكون مفيدا للانسان بخواصه وجهاته المختلفة : كوسيلة للاستعمال الفردى ووسيلة للانتاج وكوسيلة للسعادة الجمالية ووسيلة للمعرفة . . . الخ . «ان الكشف عن هذه الجهات المختلفة وبالتالى عن تنوع طرق استخدام الاشياء هو من عمل التطور التاريخى» ** . فكلما كانت دائرة المتطلبات الانسانية واسعة اكثر كلما كان عالم الانسان الاشيائى والواقع الاشيائى المخلوق من قبل الانسان وبالتالى الحضارة اكثر غنى وتنوعا .

---

* ماركس وانجلس ، المؤلفات ، المجلد ٢٣ ، ص ٤٣ .

** ماركس وانجلس ، المؤلفات ، المجلد ٢٣ ، ص ٤٣_٤٤ .

غير ان فائدة الشيء وقدرته على ارضاء حاجـــة الانسان هي شرط ضروري الا انه غير كاف لوجود عنصر الحضارة . اذ ان الاشياء الطبيعيـــة (كالماء والارض والشمس الخ . .) تمالك ايضا خواصا مفيدة للانسان . اذاً فالحديث هنا يدور عن تلك الخواص للشيء التي لا تخدم ارضاء متطلبات الانسان كلها بل تلك المتطلبات التي تميزه **ككائن اجتماعي** .

فهناك متطلبـــات متطورة وغير متطورة . حتى الحاجة في الغذاء – وهي الحاجة الاساسية للانسان – يمكن ان تكون مختلفة بين الناس . فقد كتب ماركس: «الجوع هو الجوع ولكن الجوع الذي يمكن اسكاتـــه بلحم مسلوق وعن طريق استخدام السكين والشوكة هو غير الجوع الذي يسكت بابتلاع لحم نيء بواسطة الايدي والاظافر والاسنان» * . ففي الحالة الاولى نحن أمام حاجة للطعام متطورة «مؤنسنة» بينما في الحالة الثانية امام حاجة «فظة» بشكل يمكن اعتبارها تقريبا «حيوانية» . لذلك فان ذاك الشيء الذي يرضي الحاجة الانسانية على صورة «مؤنسنة» واكثر تطورا في المرحلة التاريخية المعطاة ، يمكن انسابه فقط الى عداد اشياء الحضارة لعهد معين ولدور تاريخي معين .

كتب ماركس : «بالنسبة للانسان الجائع لا توجد صورة انسانية للطعام . . .» * * . «فالصورة الانسانية» هي التي تميز شيء الحضارة عن شيء الطبيعـــة .

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٢٨ .

* * ماركس وانجلس . المؤلفـــات ، المجلد ٤٢ ، ص ١٢٢ .

فالانسان لا يكتشف فى الشيء خواصه المفيدة فقط بل ويعطى هذه الخواص «شكلا» معينا ويصيغها بما يطابق حاجته الواقعية فى الشيء . ان اهمية وقيمة الشيء الحضارية تتحدد لذلك لا بفوائده فقط بل وفى «صيغته» وتكيفه الخاص مع الحاجات الانسانية والمتطلبات ، هذا التكيف الذى لا تمتلكه اشياء الطبيعة .

ومع ان «الشكل الانسانى» فى الشيء يحصل على تجسيد مادى بحت فانه يحوى شيئا ما اكبر من الخواص الطبيعية للمادة التى تجسد فيها هذا الشيء. فشكل الطاولة مشروط بالخواص الطبيعية للخشب ولكن لا يمكن تأويله الى هذه الخواص . اذ ان الخشب نفسه يمكن ان يستخدم كمادة للعديد من الاشكال الاشيائية الاخرى .

والشيء يحصل على «شكله الانسانى» فى عملية التطور التاريخى الطويل . وتنطبع فيه جهود وتجربة ومعرفة وأذواق وامكانيات وحاجات الاجيال العديدة من الناس . لذلك فان الشيء يصبح «شيئا انسانيا» (اى يحصل على «شكله الانسانى») عندما يحوى بداخله محتوى اجتماعيا (وليس محتوى طبيعيا) فقط .

وبشكل مختلف يمكن تحديد خاصة الشيء تلك التى تجعله «شيئا انسانيا» ، شيئا من الحضارة : كطريقة لتنظيم المادة الطبيعية وكوظيفة اجتماعية للشيء وكشكل مستهدف الشيء وكقيمة كامنة فيه . ويحدد كارل ماركس هذه الخاصة كقدرة الشيء على ان يكون **حاملا للعلاقة الاجتماعية** وان يكون شكلا يصبح به الانسان الواحد موجودا من اجل الانسان الآخر ،

والمجتمع – من اجل الانسان والانسان ذاته لاجل نفسه – ككائن اجتماعى . والشيء فى قيمته الانسانية (الحضارية) يظهر على انه **طريقة الاتصال** بين الناس الذين يعيشون فى المجتمع وعلى انه شكل معين للتوسط فيما بينهم وكحلقة رابطة وموحدة للناس فى عملية تطورهم التاريخى ووجودهم الجماعى . فالشيء هو الشكل الذى يتجسد فيه الوجود الاجتماعى للانسان وقواه المتطورة اجتماعيا وقدراته ومعرفته وتجربته التى لم يتوصل اليها بالطبع فرد معين بل اجيال عديدة من الناس .

اذاً فان الانسان يكتشف فى الشيء ضمن تلك الدرجة التى يصبح بها «شيئا انسانيا» – يكتشف نفسه وقواه الجوهرية الخاصة و«الانا» الاجتماعية وفرديته – لا تلك المعطاة له من الطبيعة بل تلك المصاغة على طول التاريخ الماضى . ففى الشيء وعن طريق الشيء بالضبط اعطى للانسان تاريخه الحقيقى وسيرته الاجتماعية وعناصر فرديته وحياته الانسانية الواقعية . فالانسان يمتلك من الطبيعة الاذن والعين وحاسة الشم واللمس . . . الخ . ولكنه فى الشيء فقط تكمن قدرته الانسانية والمطورة اجتماعيا على السمع والرؤيا والفهم والاحساس الخ . . «ان كل من العلاقات **الانسانية** للانسان مع العالم اى الرؤية والسمع والشم والتذوق واللمس والتفكير والتأمل والاحساس والرغبة والنشاط والحب وبكلمة اخرى جميع عناصر فرديته وكذلك تلك العناصر التى هى بشكلها مباشرة تعتبر عناصر اجتماعية – كل هذا فى

7*

علاقته **الاشيائية** او فى **العلاقة بالشىء** هو عبارة عن اكتساب الشىء» * .

وكذلك بالضبط فان الشىء منعزلا عن الانسان لا يملك اى مغزى واية قيمة واى معنى . فالاشياء كواقع انسانى اى الواقع يتضمن شروط الوجود الحقيقى الانسانى تظهر بالضبط لا مجرد مجموعة من الرفاهيات الاستهلاكية فقط بل شكلا اشيائيا لوجود الحضارة . وفى الجوهر فان كارل ماركس يتحدث دائما عن الحضارة (مع انه لا يستخدم هذا الاصطلاح بالضرورة) هناك حيث يكشف عن الطابع الانسانى ما بين السطور لاية حقيقة اشيائية موجودة تاريخيا وحيث يظهر الطابع الانسانى لاى شىء والطابع الاشيائى للانسان ذاته .

وهكذا فان القيمة الحضارية للشىء هى مقياس الدرجة التى اصبح الشىء فيها شيئا انسانيا وبقدرما تظهر فيه قوة الانسان المعينة وامكانيته . ولكن هذه القيمة الحضارية للشىء هى ايضا مقياس للدرجة التى اصبح فيها الانسان انسانا والتى يحس ويشعر ويدرك فى الواقع نفسه انسانا . ان علاقة الانسان بالشىء هى فى النهاية علاقته بنفسه وبالآخرين . فالانسان بقدرما يحتاج للآخرين فى الواقع وبقدرما يعتبر نفسه ككائن مهتم بالآخرين عندها فقط يشعر بالحاجة الانسانية الى الشىء ويرى فيه شرطا لا للوجود الفيزيائى فحسب بل وبالدرجة الاولى للوجود الاجتماعى

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٢ ، ص ١٢٠ .

(وبالتالى الوجود الحضارى) . وهنا بالضبط - حسب افكار ماركس - تكمن الحاجة الانسانية فى الشيء والمنفعة الانسانية للشيء .

ان علاقة الانسان بالشيء لا يجوز لذلك فهمها على انها استخدام ذو اتجاه واحد وامتلاك له او استهلاكه. اذ ان علاقة كهذه - حسب ماركس - هى شاهد على ان الواقع الاشيائى بحكم اسباب اجتماعية معينة مستغرب عن الانسان وفاقد بالنسبة له المغزى والمعنى الانسانى . ان المعنى المحدود لوجود الانسان يخلق علاقته المطابقة بالنسبة للعالم الاشيائى . وهذه هى حالة نموذجية للمجتمع البرجوازى . فكما كتب ماركس : «ان الملكية الخاصة قد جعلتنا أغبياء ووحيدى الجانب لدرجة ان شيئا ما يعتبر **لنا** فقط عندما نمتلكه اى عندما يكون هذا الشيء موجودا بالنسبة لنا كرأس مال او عندما نمتلكه مباشرة اى نأكله ونشربه ، ونحمله على جسدنا ، ونعيش فيه الخ . .- وبكلمة اخرى عندما **نستهلكه** . . . لذلك فقد حل محل **جميع** الاحاسيس الفيزيائية والروحية مجرد تغريب لجميع هذه الاحاسيس - اى الشعور **بالتملك**» * . ان الملكية الخاصة تخفى المعنى الحقيقى للشيء بالنسبة للانسان وتأول هذا المعنى اما الى فائدته الطبيعية او الى وظيفته فى النظام الرأسمالى ان يكون منبعا للاثراء - لا الاثراء الفيزيائى او المعنوى بل المادى المحض والنقدى . لهذا السبب فان امتلاك

---

* ماركس وانجلس ، المؤلفات ، المجلد ٤٢ ، ص ١٢٠ .

الشيء فى المجتمع البرجوازى والثراء المادى يخلقان فقرا روحيا ، اما توسيع اطر الاستهلاك فانه يخلق «فظاظة» فى المتطلبات والحاجات .

ان العلاقة الانسانية الحقيقية (الحضارية) بالشيء تفترض بالتالى تغيير الظروف الاجتماعية نفسها حيث يضطر الانسان ان يعيش حياة محدودة والتى تجعله ضمن علاقة محدودة بالواقع الاشيائى . فكلما عاش الانسان حياة اجتماعية اوسع (والتى وضعها ماركس مقابل الحياة الانانية الحيوانية فى ظروف الملكية الخاصة) كلما كان بحاجة اكثر الى كامل الثروة للعالم الاشيائى والذى يتضمن بذاته مرجعا ضروريا لوجوده الاجتماعى . ففى المجتمع بالضبط ينكشف الشيء للانسان ليس فقط كشيء للاستخدام والتملك بل وكذلك كشيء من اجل احاسيسه ورغباته ومساعيه وكشيء لنشاطه وادراكه وكشيء حسى معقول ونشيط يستطيع الانسان من خلاله رؤية شرط وجوده المتكامل ومتعدد الجوانب . ان الانتقال الى هذا الموقف يسمح بالكشف عن المغزى الحضارى الحقيقى للنشاط الاشيائى والواقع الاشيائى المخلوق خلاله . ان الواقع الاشيائى ليس الا تجسيدا اشيائيا للكائن البشرى الذى يجعل ممكنة نفس الحقيقية لتطوره ووجوده الاجتماعى . ان الامكانية ذاتها فى النشاط الاشيائى كالطابع الاشيائى للانسان نفسه (قدرته على جعل نفسه شيئا) تعتبر اظهارا لخاصة وجودة الاساسية — اى قدرته على **التطور التاريخى** .

من هنا ينتج ان الواقع المخلوق من قبل اجيال

عديدة من الناس والثروة الاشيائية للمجتمع هما عبارة عن **الشكل الخارجي** فقط لوجود الحضارة . والمحتوى الواقعي للحضارة اذا هو **تطوير الانسان نفسه كذات اجتماعية وتطوير** قواه الابداعية وعلاقاته ومتطلباته وامكانياته واشكال معاشرته الخ . . .». **فما هي** اذا الثروة اذا لم تكن شمولية للحاجات والامكانيات ووسائل الاستهلاك والقوى المنتجة . . الخ . . للافراد وهي الشمولية المخلوقة عن طريق تبادل شامل ؟ وما هي اذاً الثـــروة اذا لم تكن تطورا كاملا لسيطـــرة الانسان على قوى الطبيعة اى على القوى المسمـــاة «بالطبيعة» وكذلك على قوى طبيعته الخاصة ؟ وما هي اذا الثروة اذا لم تكن اظهارا مطلقا لمواهب الانسان الابداعية دون اى مراجع اخرى سوى التطور التاريخي السابق الذى يجعل هذا التكامل للتطور هدفا بحـــد ذاته اى التكامل لتطور جميع القوى الانسانية بحد ذاتها دون انسابها الى اى مقياس **موضوع سابقا**» * .

ان الانسان اثناء خلق العالم الاشيائى الغنـــى المتنوع ينتج فى الوقت نفسه نفسه كانسان ويصيغ ويطور قواه وعلاقاته الخاصة . فانتاج العالم الاشيائى من قبل الانســـان يصبح بالتـــالى «**انتاجا للذات**» **وتطويرا ذاتيا** له . «فى عملية اعادة الانتاج نفسها لا تتغير فقط الظروف الموضوعية . . . بل يتغير ايضا المنتجون انفسهم وهم يولدون لدى انفسهم صفـــات جديدة ويطورون ويحولون انفسهم بفضـــل الانتاج

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٧٦ .

ويخلقون قوى جديدة وتصورات جديدة وطرق معاشرة جديدة ومتطلبات جديدة ولغة جديدة» * .

والانســـــان على هذا الشكل يعتبر **ذاتا للتاريخ ونتيجته الرئيسية** فى الوقت نفسه . ولا توجد هنا اية حلقة كاذبة : اذ يتطور الناس فى التاريخ ولكنهــــم يتطورون بحكم نشاطهم الخاص . ان فهم التاريخ على انه نشاط للناس وفهمه كتطورهم يتطابقان . وحين ينظر ماركس الى هذا التطابق على انه تعبير عن الخاصة الجذرية للتاريخ الانسانى فانه يحدد التاريخ فى مفاهيم مثل «انتـــاج الذات» و«تطوير الذات» و«ولادة الذات» و«تغيير الذات» للانسان اثناء عملية النشـــــاط : «. . . **ان كل ما يسمى بالتاريخ العالمـــــى** ليس الا ولادة الانسان عن طريق عمل الانسان . . .» ** . فالانسان حسب ماركس يعتبر ذاتا للتاريخ لان فضل وجوده يعود لنفسه ونشاطه — وبدقة اكثر — لنشاط البشرية مجتمعة . والانسان لم يخلقـــه احد بل انتج نفسه بنفسه وجعل نفسه كما هو الان . وان يكون ذاتا للتاريخ فان هذا يعنى ان يكون كائنا مستقلا يحوى بداخله سبب وجوده الخاص . ان قدرة الانسان على تطوير الذات تصف الخاصة الرئيسية لوجوده التاريخى ووجوده كذات للتاريخ .

ان «تاريخ الناس» كعملية تطوير ذاتى وانتـــاج ذاتى للانسان يشكل بالنسبة للطبيعة واقعا خاصا الا

---

* ماركس وانجلس . المؤلفـــات ، المجلـــد ٤٦ ، ص ٤٨٣_٤٨٤ .

** ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلـــد ٤٢ ، ص ١٢٦ .

وهو مجال الحضارة . ففى الحضارة يظهر الانسان لا على انه كائن فعال فحسب بل وككائن يتطور ذاتيا ويتغير ذاتيا وكذات ونتيجة لنشاطه الخاص فى الوقت نفسه . وتصبح الرابطة الحقيقية بين الحضارة والنشاط الانسانى مفهومة فقط عندما ينكشف النشاط نفسه كمنبع وسبب لتكوين وتطور ونشوء الانسان .

من الطبيعى ان فحوى النشاط الانسانى لا ينضب عند هذا الحد . ففى عملية النشاط ينتج الناس قبل كل شيء الظروف المادية لوجودهم - اى وسائل الحياة ووسائل العمل . وفى الوقت نفسه فانهم ينتجون اشكال المعاشرة المطابقة لتلك الظروف : الاقتصادية والسياسية الخ . . وبالاضافة الى انتاج الحياة المادية فان الناس ينتجون ادراكهم ايضا - الافكار والتصورات والمعرفة . وبكلمات اخرى فى عملية الانتاج الاجتماعى يخلق الناس كل مجموعة المقدمات المادية والروحية لوجودهم فى المجتمع ويخلقون المجتمع نفسه وهذا يعنى - الحياة الاجتماعية ايضا . ويشكل الانتاج الاجتماعى الاساس لكل تاريخ البشرية الاجتماعى الذى يشمل مختلف اشكال تطورها الاقتصادى والسياسى والروحى . وفى اية علاقة يتواجد تطور الحضارة مع اشكال التطور هذه ؟ وكيف يرتبط التاريخ الاجتماعى للناس بالتاريخ الحضارى ؟

لقد ذكرنا سابقا عدم جواز مماثلة الحضارة مع المجال الروحى وحده - اى مع تطور الادراك . فالحضارة تتضمن بداخلها كل مجالات النشاط الانتاجى للناس وجميع طرق اشتراكهم فى التاريخ . ولكن هل

يعنى هذا ان تاريخ الحضارة يعود بنا فى النهاية الى التاريخ الاجتماعى ؟ فى معنى ما — نعم . لان كل ما تتصف به الحياة الاجتماعية للناس له علاقة مباشرة مع حضارتهم . ان الاشكال والانواع المختلفة للنشاط الاقتصادى والانظمة الاقتصادية والسياسية تحدد المستوى الحضارى للناس بقدر ليس أقل من وجهات نظرهم وتصوراتهم ودوافعهم الاخلاقية واذواقهم الجمالية ودوافعهم الفكرية التى يرجعون اليها . من هذه النظرة فان اية ظاهرة اجتماعية يمكن ان تنسب الى عداد الظواهر الحضارية .

بما ان الانتاج الاجتماعى انتاج للظروف المادية لحياة الناس ولعلاقاتهم وادراكهم فانه يعتبر فى الوقت نفسه انتاجا لانفسهم وانتاجا لذاتهم ايضا . وانتاج الانسان ذاته موجود لا كمجال مستقل ومنعزل للنشاط الانسانى بل على صورة الانتاج المادى والروحى نفسه. فالناس يغيرون ظروف حياتهم وبذلك يغيرون انفسهم. وفى المعنى الاخير يبدو الانتاج الاجتماعى اساسا ضروريا لا للتاريخ الاجتماعى للبشرية فحسب بل وللتاريخ الحضارى ايضا . ويمكن القول ان التطور الاجتماعى يتطابق مع التطور الحضارى بنفس المقدار الذى يعتبر به التطور الاجتماعى لا مجرد صنع الظروف الخارجية للحياة البشرية بل وتكوينا للانسان الذى يخلق هذه الظروف الخارجية . وفى النهاية فان الحضارة مهما كانت الاشكال الاشيائية التى تتقمص فيها فانها تعتبر عملية «انسنة» الانسان نفسه . اما هذه العملية فهى بالطبع تتحقق عن طريق «انسنة» الظروف المحيطة من قبل الانسان .

وينكشف من خلال الحضارة النشـــاط الانتاجى الاجتماعى للناس من جهة محتواه الانسانى وقيمته اى من تلك الجهة التى تجعل الانسان نفسه موضوعا لها وهدفا ونتيجة رئيسية . وبذاك القدر الذى يظهر فيه نشاط الانسان ملتحما مع شخصيته ، وبذاك القدر الذي يعتبر فيه النشاط الانسانى بالنسبة للانسان لا مجرد وسيلة للوصول الى نتائج خارجية بحتـــة بل وشرطا وطريقة لوجوده **الشخصى** وتطوره ، بهذا القدر يحصل النشاط الانسانى على معنى الابداع الحضارى الحقيقى . وقد سمى كلاسيكيـــو الماركسيـــة هذا النشاط نشاطا ذاتيا ووضعوه فى موضع مقابل لاشكال الجهد المحدودة حيث تكون نتائج النشاط منفصلـــة و«متغربة» عن شخصية الانسان الذى صنعها . بهذا المعنى يحمل تطور الحضارة دائما طابع النشاط **الذاتى** اى طابع النشاط الذى يحقق متطلبات الانســـان لا ككائن فيزيائى بل ككائن اجتماعى وذات للنشـــاط واخيرا كشخصيـــة ترى هدف وجودها الرئيسى فى تطوير وتحسين قواها وعلاقاتها الخاصة .

ان فهم الحضارة لا كمجموعة تجريبيـــة لنتائج النشاط البشرى (التى تشكل الصـــورة الخارجيـــة والاشيائية لوجوده فقط) بل كتطور للانسان نفسـه محقق عن طريق هذا النشاط – هذا الفهم يسمح فى وضع السؤال حول النسبة بين الحضارة وبين الجهات الاخرى للعملية التاريخية وتطور المجتمع وجميـــع عناصره المشكلة قبل كل شىء . وهذه النسبة لا تحمل طابعا مجردا بل طابعا محددا تاريخيـــا . وتظهر هذه النسبة بشكل مختلف على اختلاف مراحل التاريخ . ففى

احدى الحالات يتطابق تطور الانسان (انتاجه الذاتى) مباشرة مع انتاجه لحياته الاجتماعية ومع الانتاج الاجتماعى وهذا يعنى - مع المجتمع ، بينما ، فى حالة اخرى يظهر بينهما تناقض وانفصال عميقان . وبالتالى فان الحضارة تحصل فى هذه المراحل على اشكال مختلفة للظهور ، هذه الاشكال التى لا تعبر دائما بطريقة صحيحة عن المحتوى الفعلى للحضارة . ان الفهم المادى للحضارة على انها تطور الانسان فى عملية نشاطه يجب ان يضاف اليه الفهم التاريخى الذى يكشف الطابع التاريخى المحدد لهذا النشاط . **ان وحدة الطريقة المادية والطريقة التاريخية لتحليل الحضارة تطابق مع مفهومها العلمى فى اطار المادية التاريخية .**

٣ ـ الحضارة كمقولة اجتماعية تاريخية

لا يمكن مبدئيا حل هذه المسألة على **المستوى التجريبى** حيث يبرز مفهوم الحضارة وكأنه اصطلاح جامع بسيط لمجموعة النتائج المادية والروحية (القيم المادية والمنجزات الخ .) للنشاط الانسانى التى توصل اليها الناس خلال عملية تطورهم الاجتماعى التاريخى . فى هذه الحالة يوضع محتوى مفهوم الحضارة بطريقة التعداد البسيط للمجالات المستقلة للحياة الاجتماعية والداخلة فى الحضارة (الانتاج والعلم والفن والاخلاق والمعيشة الخ . .) .

وقد استخدمت هذه الطريقة التجريبية كأساس للنظر فى مسائل الحضارة لزمن طويل . ولا يزال يحتل مكانه

فى ممارسة الابحاث العلمية حتى الآن حيث يستخـــدم مفهوم الحضارة كوسيلة مساعدة لتمييز وتحديد خارجى لهذا او ذاك من مجالات التطور الاجتماعى . عندئذ يمكن لمجال الحضارة ان يتسع او يضيق حسبما يريد هذا المؤلف او ذاك . ففى حالات معينة كلمة «حضارة» تعنى جميع مجالات الحياة الروحية للناس بينما تعنى فى حالات اخرى مجال العلم والفن فقط . واحيانـــا يدخلون الى الحضارة مجالات التقنيـــة والاقتصاد والسياســـة والايديولوجيا ويماثلون بذلك فى الواقـــع الحضارة بالمجتمع كله .

وفى الادبيات الفلسفيـــة الاجتماعية التى تدرس مشاكل الحضارة والمنشورة فى السنوات الاخيرة فى الاتحاد السوفييتى والدول الاشتراكية الاخرى تعرض تعريف الحضارة «كمجموعة نتائج» الى انتقاد متعـدد الجهات وبأغلبية الاصوات .

ان ادراك الحقيقة التى تقول ان الدراسة المثمرة عن الحضارة لا يمكن ان توجد على اساس تحديدها **كمجموعة** صرف «للقيم» اجبر العديد من منظرى الحضارة الى اجراء محاولات للخروج خارج نطاق رؤيتها التجريبية . عندئذ انطلق بعض المؤلفين من انه يجب قبل كل شىء رفض استخدام اصطلاح «الحضارة» «المقيم» والذى يتميـز به المفهوم العادى حيث تقسم – حسب هذا المفهوم – اشكال الوجود الانسانى المختلفة (الجماعية والفردية) الى اشكال «حضارية» و«لاحضارية» . ففى رأى الباحث الاجتماعى البولونى يان شيبانسكى «يجب الفصل بين الاستخدام الوصفى والمقيم لهذه الكلمة . فعندما يقولون عن شخص ما انه انسان حضارى او انسان يتصرف

حضاريا فان هذه التأكيدات هى تقييم ايجابى وكذلك عندما يسمون شخصا ما انسانا لاحضاريا فهذا يعنى تقييمه سلبيا . ان مثل هذا الاستخدام التقييمى لمصطلح «الحضارة» والنعوت المستخرجة منه نلتقى بها قبل كل شيء فى اللغة الدارجة ولكننا نصادفها احيانا فى الفلسفة . غير انه فى العلم لا يستخدمون هذا المعنى التقييمى بل يعطون لاصطلاح «الحضارة» معنى وصفيا اى يستخدمونه لتحديد اصناف معينة من الاشياء والظواهر والعمليات التى يسعون الى وصفها وشرحها»* .

ان الاستخدام العادى لمفهوم «الحضارة» (بما فى ذلك التقييم الحضارى للظاهرة) يبدو هنا كما لو انه موضوع فى مستوى واحد مع فهمه الفلسفى . فعلى هذا الاساس يضع يان شيبانسكى مقابل النظريات الفلسفية للحضارة نظريات للحضارة فى علم الاجتماع وعلم الاثنوغرافيا على انها اكثر «واقعية» ** . ويتكلم الفيلسوف الرومانى ك . غوليان بنفس الروح حيث ان الدراسة العلمية للظواهر الحضارية فى مختلف المراحل التاريخية يجب ان تكون – حسب رأيه – منفصلة عن تقييم هذه الظواهر على انها «حضارية» او «لاحضارية» : «من الواضح انه لا يمكن تقييم اية حضارة من منظور واحد جائز ان يكون اكثر ضيقا او اكثر سعة . لقد رفض الانسيكلوبيديون (المفكرون فى عصر التنوير الذين قاموا بوضع موسوعة المعارف – **المترجم**) حضارة

* يا . شيبانسكى . المفاهيم الابتدائية لعلم الاجتماع ، موسكو ، ١٩٦٩ ، ص ٣٨–٣٩ .

** يا . شيبانسكى . المفاهيم الابتدائية لعلم الاجتماع ، موسكو ، ١٩٦٩ ، ص ٤١ .

القرون الوسطى كما رفض شبينغلر «المدنية» . ولكننا لن نعد نقدر على التحدث عن موقف نظرى علمى اذا لم نوفق فى الفصل بين الشرح وبين تحديد القيمة» * .

ان النقد الموسع للموقف التقييمى فى فهم الحضارة موجود فى الادبيات السوفييتية ايضا . «على ما يبدو ان اكثر علامة مميزة للاستخدام العادى لمفهوم «الحضارة» هى طابعه التقييمى الذى يجرى حسبه تقييم هذه الطريقة للوجود الانسانى او تلك على انها «حضارية» او «لا حضارية» . حتى ان مثل هذا الاستعمال لمفهوم الحضارة قد ينعت به شخص مستقل او شعوب بكاملها (انسان «حضارى» او «لاحضارى» وكذلك شعب «حضارى» او «لا حضارى») . وحسب هذا المفهوم فانه ينظر الى الحضارة بالضرورة على انها شيء ايجابى و«جيد» «يجب السعى اليه» * * . وبما ان التصور عن الشيء الايجابى – حسب ماركاريان – يتعلق دائما بالاتجاه التقييمى الذاتى للفرد فان مفهوم الحضارة المتشكل ضمن هذا التصور يحمل كقاعدة طابعا عشوائيا ونسبيا . وكمثال على مثل هذا التقييم الذاتى للحضارة يمكن اخذ وجهة نظر المركزية الاوروبية التى ترى المثال الاعلى والنموذج للتطور الحضارى للبشرية فى المرحلة الاوربية من التاريخ . فمقياس «حضارية» العصور التاريخية الاخرى اذن هو درجة الاقتراب النموذجى من التاريخ الاوربى وفى ذات الوقت ينتفى من الشعوب التى

---

* ك . غوليان . ماركس واسس نظرية الحضارة . — «Revista de filozofie». Bucăresti, 1968, N° 5, p. 497.

* * ا . ماركاريان . مقالات فى نظرية الحضارة . أريوان ، ١٩٦٩ ، ص ٦ .

لا تذكر بشيء او لا تعيد تاريخ الشعوب الاوروبية — ينتفى منها اية قيمة حضارية مستقلة وايجابية .

وبالفعل فان مفهوم الحضارة كما لو أنه يتضمن معنى مزدوجا : فمن جهة هو يعبر عن تقييم معين لظاهرة ما من وجهة نظر نظام القيم المأخوذ به (فى هذه الحالة نتكلم عن الحضارة كنوعية يتصف او لا يتصف بها مجتمع او انسان : فالى جانب «الحضارة» فان «الهمجية» ممكنة ايضا) ؛ ومن جهة اخرى فان هذا المفهوم يبرز ويرمز الى عنصر هام لنظام معقد (اجتماعـــى ، ومجموعاتى وفردى) يدخل فيه الى جانب العناصر الاخرى ويتواجد فيه دون النظر الى تقييم هذا النظام . وكما رأينا يبدو للباحثين المذكورين أن هذين المعنيين لمفهوم الحضارة يستثنيان بعضهما البعض .

من السهل أن نلاحظ أن نقد الموقف التقييمى فى استخدام مفهوم «الحضارة» عند المؤلفين المذكورين ياتى من الرغبة فى تجنب التقييمات الحضارية الذاتيـــة والتقسيم العشوائى للشعوب على أنهـــا «حضاريـــة» و«لاحضارية» ، كما ويأتى هذا النقد من الرغبـة فى تجنب تصوير مبسط للعملية التاريخية وهو يعيـد رسم التطور الحضارى للبشرية بمعيار عصر واحد فقط مأخوذ غالبـــا على أنه مقياس للحضارة من خـلال تصورات بعيدة عن الطابع العلمى . غير أن النفـــى الوحيد الجانب للوظيفة التقييميـــة لمفهوم «الحضارة» يؤدى لا محالة الى ضياع **مقياس** الحضارة الموحد لكل العملية التاريخية ويساوى حضاريا بين حالات اجتماعية مختلفة ويجعل مقارنة وتقييم العصور التاريخية وفقا لمستوى التطور الحضارى غير ممكنين عمليا .

ان محاولة ادخال معنى تقييمى معين فى التصور عن الحضارة يسمح التمييز بين الشىء الهام والجوهرى بالنسبة للانسان وبين الشىء عديم الأهمية واللاجوهرى – هذه المحاولة بالذات تتفق مع التقاليد الاتية الينا من القرن الثامن عشر . ففى حدود هذه التقاليد ترتبط الحضارة بالتصور عن المرغوب للانسان والجدير به وعن شىء ما يجب السعى اليه . ومن خلال هذه التقاليد تماثلت الحضارة مع نمط الحياة الاكثر ملاءمة لمتطلبات واهتمامات وأهداف الشخصية الانسانية ، ذلك النمط الذى يعبر الى أقصى حد عن قدرة هذه الشخصية على التطور كامل القيمة . ومهما شرحت الحضارة من قبل مفكرى الماضى فانها كانت تفهم دائما كمجال للوجود الحقيقى للانسان ومجال «للانسانية» الحقيقية مقابل مجال «الحيوانية» و«الطبيعية» الذى يقع خارج اطار الحضارة . لقد رأوا فى الحضارة مظهرا من مظاهر تطور الانسان يتوافق مع «جوهره» وهو المظهر الوحيد المقبول للانسان . وحسبما كان الفلاسفة يفهمون «جوهر الانسان» كذلك نشأ التصور عن الحضارة .

وبكل ما فى هذا التصور عن الحضارة من افتراضية وتجريدية فانه مع ذلك كان يحل مسألة مهمة جدا وضعها الفكر الاجتماعى للزمن الحديث ، الا وهى مهمة ادراك مغزى واتجاه الحركة التاريخية . ان السعى الى فهم تاريخ البشرية كعملية موحدة ومترابطة ذات اتجاه متقدم معين ، كعملية تشمل بالتسلسل على الحالات الاجتماعية المتلاحقة – هذا السعى أثار ضرورة مقارنة **وتناسب** وتقييم الاشكال الملموسة المتنوعة تجريبيا للواقع التاريخى وتصنيفها حسب مستوى ودرجات التطور .

وكأساس لهذا التقييم والتصنيف استخدم التصور عن الحضارة كما لو أنه يتضمن «معيارا» عاما لكل العصور وهو «معيار» نسبة تطورها التاريخى و«معيار» تقاربها من الوجود «الانسانى الحقيقى» . وبكلمات أخرى كانوا يحكمون على نضـــوج العصر حسب درجة «حضاريته» و«تمدنه» وحسب درجة توافقه مع مثال حضارى ما .

وأثناء سعيهم الى ادخال قاعدة عامة الى التاريخ حاول الفلاسفة رؤية هذه القاعدة فى ما افترضوه هم على أنه «ضرورى» و«هام» و«قيّم» من اجل الانسان وهذا ما كان يتوافق مع اعتقادهم الخاص ونمط حياتهم . وقد انطلقوا عادة اثناء تقييم الواقـــع التاريخى من «جوهر الانسان» المشروح ميتافيزيقيا (الذى هو غالبا «جوهر» الفيلسوف نفسه المحدود باطار نشاطه كأيديولوجى) وكذلـــك انطلقـــوا من بعض المطالب غير المتغيرة والمطلقة للشخصية المفهومـــة مجردا . فالشخصيـــة المخرجة عن حدود العالم الواقعى والمتحولـــة الى تجرد مافوق التاريخ ، هذه الشخصية اعتبرت نقطة الانطلاق لاى تقييم تاريخى . وأصبحت أشكال الواقع التاريخية الاجتماعية المحددة على هذا الشكل موضوعا للنقد ذى مقياس خارج عن المجتمع والتاريخ . هذه الأشكال جرى رفضها أو الاعتراف بها باعتبارها ناقصة لا بحكـــم طبيعتها الداخلية المتناقضة التى تفرض ابعادها بل بحكم عدم تطابقها مع «طبيعة انسان» اكثر سموا وموجودة خارج نطاق هذه الأشكال ومشروحة حسب قيم الادراك الدينى والاخلاقى والجمالى والفلسفى . «أثناء مثل هذا النظر الى التاريخ كانوا يضطرون دائما لكتابة التاريخ معتمدين على مقياس يقع خارج التاريخ ، وان الانتاج

الحقيقى للحياة كان يجرى تصوره كشىء قبل تاريخى ، أما التاريخى – كشىء مفصول عن الحياة العادية وموجود خارج العالم وفوقه » * .

ومن الواضح أن محاولة الحكم على عصر تاريخى معين على أساس تطابقه أو عدم تطابقه مع مبدأ فرضى فلسفيا ومع مثل أعلى ونموذج حضارى يفقد الحكم التاريخى أية قيمة موضوعية معرفية . فالمعرفة التاريخية على هذا الحال على نقيض المعرفة العلمية الطبيعية التى تسعى الى ادراك الطابع الحتمى للظاهرة والدخول فى جوهرها الموضوعى تقتصر على تحديد معنى الظاهرة بالنسبة للانسان وقيمتها الفريدة . ان مجال «المعانى» من وجهة النظر هذه هو بالذات مجال الحضارة بخلاف عن الطبيعة التى هى مملكة «الجواهر» . وبالتالى فان التقييم التاريخى للظاهرة على أنها «حضارية» أو «لاحضارية» يوضع مقابل الحكم النظرى عن هذه الظاهرة .

وحتى فى نهاية القرن التاسع عشر حاول ممثلو الفلسفة الكانطية الجديدة (ف . فيندلباند وغ . ريكرت) وضع فرق اساسى بين «العلوم عن الحضارة» و«العلوم عن الطبيعة» . فمن الاولى فهموا مجال المعرفة التاريخية التى تهدف الى ايجاد المعنى الفردى الفريد الخاص لظواهر الواقع بالنسبة للانسان وبالثانية رأوا مجموعة العلوم التى توجه اهتمامها الى ايجاد العام والمتشابه والمتكرر فى الواقع نفسه (فأدخلوا هنا المعرفة العلمية الطبيعية وعلم الاجتماع) . وحسب ريكرت فان الحضارة كموضوع للمعرفة التاريخية تتميز بطابعها التقييمى .

---

* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٥٣ .

فالقيمة لا تحـــدد الموضوع على أنه عام ومتكرر بل موضوع هام وشيق وذو معنى فى ندرته الفردية . وان معرفة الحقيقة الحضارية التاريخية تكمن فى انسابها الى قيمة من نوع معين – سياسية او دينية أو أخلاقيـة أو جمالية الخ . . ويكتب ريكرت «مهما توسعنا فى فهم هذا التناقض (بين الطبيعـة والحضارة – المؤلف) فان جوهره يبقى دائما دون تغيير ، فنحن نجد دائمـــا فى جميع مظاهر الحضارة تجسيدا لاحدى **القيم** المعترف بها من قبل الانسان والتى من أجلها أوجدت هذه المظاهر أو دللت من قبل الانسان اذا كانت موجودة سابقا . وعلى العكس فان كل ما نشأ ونمـــا بنفسه يمكن أن ينظر اليه من خارج العلاقة بالقيم واذا كان هو الطبيعة بالفعل فيجب النظر اليه بهذا الشكل . اذا فالقيم دائما توجد فى مواضيع الحضارة» * .

ان تحديد التناقض بين الحضارة والطبيعة من قبل الكانطية الجديدة على أنه أساس لتقسيم العلوم الى علوم تاريخية وطبيعية كان نتيجة التمييز الحاد من قبـــل الكانطيـــة الجديدة بين علاقـــة الانسان العمليـــة (التقييمية دائمـــا) والنظرية (الموضوعيـــة وغير المنحازة) بالعالم ونتيجـــة للقطيعـــة بين الجهات الذاتية والموضوعية للواقع التاريخى . ومن وجهة النظر هذه فان مفهوم «الحضارة» مع أنه «يجعل التاريخ ممكنا كعلم» * * ولكن بشكل يضيع علم التاريخ طابع المعرفة

---

* غ . ريكرت . علـــوم حول الطبيعـــة وعلوم حول الحضارة . سانت بطرسبورغ ، ١٩١١ ، ص ٥٣ .

* * غ . ريكرت . علوم حول الطبيعة وعلـــوم حـــول الحضارة . سانت بطرسبورغ ، ١٩١١ ، ص ١٢١ .

النظرية والعامـــة للواقع . ويبدو المغزى الحضارى للظاهرة هنا منفصلا عن جوهرها الموضوعى المدرك نظريا .

أما الاتجـــاه المعاكس الذى سعى الى اعطاء مفهوم «الحضارة» معنى نظريا وموضوعيا تاريخيا ، هذا الاتجاه وجد تعبيرا له فى تطوير العلوم المحددة حول المجتمع والانسان وقبل كل شىء فى علم الاجتماع والانتربولوجيا (علم نشوء وتطور الانسان – **المترجم**) . ومنذ نهاية القرن التاسع عشر فى أعمال الباحثين الاتنوغرافيين البرجوازيين أو كمـــا جرى تسميتهم فيمـــا بعد بالانتروبولوجيين الحضاريين (أمثال ا . تيلر وب . مالينوفسكـــى ، وم . ميد وروت بينيديكت وغيرهم) ، فى أعمال هؤلاء بدأ يتأكد بالتدريج فهم الحضارة «اللاتقييمى» . وحسب هذا الفهم فان أية طريقة موجودة تاريخيـــا للنشاط الحيوى الانسانى يجب أن يعترف بأنها «حضارية» بغض النظر عن مكان وزمان نشوئها . ومن وجهة النظر هذه فان نمط حياة القبائل الافريقية والأوسترالية والاسيوية والاميركية الجنوبية والشعوب الاخرى ليس أقل «حضارة» من نمط حياة سكان أوربا المعاصرين . فالحضارات لا تكون عادة «احسن» أو «أسوأ» بل **مختلفة** فهذه الحضارات غير موضوعة ضمن تسلسل تاريخى مستقيم ومحدد على مبدأ «من الأدنى الى الاعلى» بل هى عبارة عن مجموعة من طـــرق ترتيب وتنسيق العلاقات المتبادلة للافـــراد فيما بينهم ومع البيئة المحيطة أيضا وهذه الطرق تعتبر متساوية القيمة بصرف النظر عن انها تختلف من بعضها البعض . وباختصار لا توجد بالنسبة للبشرية أجمع حضارة واحدة تتطور بالتدريج من مرحلة تاريخية الى

أخرى بل هناك العديد من الحضارات التى تتوافق مع أشكال مختلفة لوجود وتجمع الناس . من هنا فان مهمة الباحث الحضارى لا تكمن فى وضع صور ارتقائية مبسطة للتطـــور التاريخى الحضارى بل فى وصف وتصنيف ونمذجة الأشكال المتنوعة لتنظيم الحياة الحضاريـــة للشعوب المختلفة .

يشير ا . ماركاريان «ان أهم خاصة لهذا المفهوم الجديد للحضارة كانت تتجسد فى ان الظاهرة المعنيـة أصبحت ترتبط بأى شكل للوجود الانسانى بصفتهــا علامة مميزة ملزمة اكثر شمولية لهذا الوجود . وبخلاف الشرح التقييمى لمفهـــوم «الحضارة» الذى يميز بين مختلف طرق الوجـــود الانسانى طرقــا «حضارية» و«لاحضارية» (حسب هذا الاتجاه التقييمـــى أو ذاك) فان هذا الشرح الجديد أدى بشكل طبيعى الى وضع أى طريقة معتمدة تاريخيــا للوجود الانسانى ضمن مفهوم «الحضارة» * .

وقد طرح مبدأ الوظيفية كطريقة لدراسة الحضارات المستقلة الخاصة من قبل الانتروبولوجيين الحضاريين الغربيين (ب مالينوفسكى) . وحسب هذا المبدأ فان كل حضارة يجب أن ينظر اليهـــا لا بالنسبة للحضارات الأخرى ولا كمرحلة أو درجة للتطور الحضارى العام للانسانية بل كنظام مستقل متكامل داخليـــا ومبنى من مجموعـــة من العناصر المعينـــة المتواجدة فى الترابط المتبادل الوظيفى فيما بينها .

---

* ا . ماركاريان . مقالات فى نظرية الحضارة ، ص ٦ و٧ .

«لقد أغنى التقرب الوظيفى الاتنوغرافيا كثيرا . فقد أصبحت تدرس حضارة ونمط حياة المجتمعات ضعيفة التطور لاكحالة خاصة لمرحلة عامة ما للتطور ولا كثمرة للتأثير الخارجي بل كتكامل محدد مستقل يجب أن يكون مفهوما فى وحدته الداخلية . ولكن الانشغال الوحيد الجانب بهذا النهج أدى سريعا الى كارثة جديدة : فالاتنوغرافيون نسوا تماما التطور الاجتماعى ووجود البشرية عدا وجود ذلك الشعب المعطى . فقد اختفى التاريخ والتطور والحتمية واختفت معها امكانية تقييم ومقارنة الحضارات المختلفة . فاذا كان علم التطور القديم قد أخطأ بعدم تقديره للقيمة الخاصة للحضارات ضعيفة التطور ونظر اليها كمرحلة لتحضير المدنية الرأسمالية فقط ، فالآن على العكس أعلن عن أن جميع الحضارات والاشكال الاجتماعية ذات قيمة واحدة تاريخيا . وكان هذا يعنى من الناحية الفلسفية التاريخية نفي التقدم الاجتماعى» * .

وعلى هذا الشكل أثناء سعى الوظيفيين الى تجنب النظرة الذاتية واعطاء تحليل مختلف الحضارات طابعا موضوعيا صارما وقعوا فى تطرف آخر مرتبط باقلال قيمة المستويات المختلفة تاريخيا للتطور الحضارى والحركة التقدمية للبشرية من أشكال أقل كمالا للحياة الحضارية الى أشكال أكثر كمالا . وهكذا ضاع فهم المستقبل التاريخى العام لتطور البشرية الحضارى ووحدته الداخلية وروابطه وتتابعه فى العلم الاجتماعى البورجوازى .

---

* ى . كون . الايجابية فى علم الاجتماع . لمحة تاريخية . لينينغراد ، ١٩٦٤ ، ص ٩٦ـ٩٧ .

وكانت أزمة الادراك التاريخى البورجوازى ورفض فكرة الحركة التقدمية لتاريخ البشرية ، هذا الرفض الذى أدى فى العلوم الاجتماعية البرجوازية الى تسيطر طرق البحث الايجابى ، كانت بمثابة الارضية العامة التى انتشر عليها هذا النهج انتشارا واسعا فى الدراسات الحضارية الغربية . واعتبر الموقف التاريخى كرأى ليست له أية قيمة علمية وكرأى ذى قيمة ومحتوى «أيديولوجيين» بحت . وقد أعلن بصراحة الايجابى الجديد ك . بوبر فى كتابه ذى العنوان المميز «فقر الموقف التاريخى» يقول أن «تلك المذاهب بالذات التى تضع الموقف التاريخى فى أساس المنهج مسؤولة عن الحالة غير المرضية للعلوم الاجتماعية . . .» * . ان الفكر الاجتماعى الايجابى التقط تناقض ومحدودية العلم التاريخى البورجوازى وفلسفة التاريخ البرجوازية للمرحلة الكلاسيكية . غير أن الايجابية فى محاولتها أن تتجاوز هذه المحدودية رفضت اجمالا فكرة التطور التاريخى ووضعت بذلك نفسها بموضع معاكس لا للموقف التاريخى البورجوازى المحدود فقط بل ومعاكس للموقف التاريخى العلمى لدى ماركس وانجلس ولينين .

ان السبب الحاسم فى تقابل الوظائف «التقييمية» و«الوصفية» لمفهوم الحضارة ضمن المعرفة العلمية يعتبر على هذا الشكل القطيعة بين الطريقة **التاريخية** (بمعنى مبدأ التطور) والطريقة **النظرية** لشرح هذا المفهوم . فاذا كان الموقف التاريخى البورجوازى الفاقد

---

* K. R. Popper. The Powerty of Historicism, London, 1960, p. 3.

للمعنى الموضوعي والمعرفي والنظرى المعمم يرى فى مفهوم «الحضارة» فقط وظيفته التقييمية التى لها معنى وطابع ذاتيان فان المحاولة المعاكسة فى تجنب الذاتية التاريخية واعطاء مفهوم «الحضارة» معنى وصفيا نظريا ايجابيا يؤدى كليا الى رفض الموقف التاريخى ورفض فكرة التطور التاريخى .

ان جوهر ومعنى اللاتأريخية كصفة عامة لعلم الاجتماع البورجوازى كشف فى وقته من قبل ماركس عن طريق مثال الاقتصاد السياسى الكلاسيكي . وتقع فى أساس هذه اللاتاريخية الطريقة اللانقدية والمناصرة فى جوهر الامر لفهم الصعيد العملى الواقعى للمجتمع الرأسمالى وعدم فهم الطابع العابر تاريخيا لهذا الصعيد العملى . وكنتيجة لهذه «الايجابية اللانقدية» للعلم البرجوازى جاء قلب الخاص الى العام والتاريخى والعابر الى «الطبيعى» والأبدى . وفى نسيان هذا الشئ الخاص الذى يميزالانتاج الرأسمالى عن أشكال الانتاج السابقة «تكمن مثلا – كما كتب ماركس – كل حكمة الاقتصاديين المعاصرين الذين يبرهنون على أبدية وانسجام العلاقات الاجتماعية القائمة» * . ويجرى تقديم تعريفات الانتاج البورجوازى على أنها تعريفات الانتاج بشكل عام ، أما شروط وجود الانسان المخلوقة تاريخيا فى المجتمع البورجوازى فتتقدم على أنها حالة البشرية «المعقولة» .

وأثناء تركيز اهتمامه على الكدح كمنبع لانتاج الشكل البورجوازى للثراء (النظرية الكدحية للقيمة) فان الاقتصاد السياسى البورجوازى ينظر مع ذلك الى الكدح

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٢١ .

فقط من زاوية نظر محتـــواه «الاقتصادى» . فانسان الكدح بالنسبة له هو عامل مأجور فقط وشرط ذاتى لانتاج الرأسمال خال من أية تعريفات انسانية اخرى . فالغاية الوحيدة للعامل ودعوته الحياتية هى انتاج الربح للرأسمالى . ان الطابـــع المناصر الخاص (اللاتأريخى) للعلم الاقتصادى السياسى البورجوازى يراه ماركس لا فى أن هذا العلم لا يرى فى كدح العامل المأجـور أى محتوى اسمى – وهذا ما يتطابق مع «تغريب الكدح» فى الرأسمالية – بل فى أن هذا العلم يحاول تقديم غياب هذا المحتوى وكأنه جوهر للكدح نفســـــه . وبنفس الطريقة فان تضحية العامل بنفسه من أجل رأس المال يقدم وكأنه جوهر وهدف الانسان نفسه . وبكلمات أخرى فان الاقتصاد السياسى البورجوازى يعلن أن الكدح المأجور هو شكل عام للنشاط الانسانى ، أمـــا حياة العامل فى المجتمع الرأسمالى فهى «حياة **انسانية** ووجود **انسانى** . . .» * .

فى الاقتصاد السياسى الكلاسيكى يتماثل عمليـــا «الوجود الاقتصادى» للانسان فى المجتمـــع البورجوازى ووجوده كعميل للانتـــاج الرأسمالى مع وجوده الدينى والأخلاقى والروحى والحضارى بشكل عام . وبهذا المعنى بالذات كتب ماركس عن أن الاقتصاد السياسى يملك «أخلاقيته» الخاصـــــة و«دينه» الخاص و«مثله الاعلى للانسان» : «ان الاقتصاد السياسى يعبر عن القوانين الأخلاقية ولكن **حسب هواه**» ** . عند ذلك فان المقياس

---

* ماركس وانجلس . المؤلفـــات ، المجلد ٤٢ ، ص ١٣١ .

** نفس المرجع ، ص ١٣٣ .

العام لتطور الانسان ليس حياته التجريبية بل «حياته التغريبية» وحياته لا هو بنفسه بل على أساس أنه ثروة أشيائية . فالانسان يعتبر ذكيا ومثقفا وأخلاقيا ومتطورا جماليا بقدر ماهو غني وبقدر ما يعيش لا حياته الخاصة بل حياة ثروته . لذلك فان الكدح أيضا يحمل بالنسبة له معنى ويشكل «جوهره» بقدر ما يسمح له بالاثراء ويكون منبعا لثرائه «على صورة نقدية باهرة» . ان الاقتصاد السياسى البورجوازى على شكله الصريح «والبذيء» كما قال ماركس يأتى بفكرة أن الانسان يكون أخلاقيا وحضاريا . . . الخ أكثر عندما يكون ممثلا لنفسه بشكل أقل ورافضا بشكل أكبر لرغباته وميوله وأهوائه ويخضع نفسه لنشاط مجرد وثراء مجرد . «وعلى هذا الشكل تحت شعار الاعتراف بالانسان يكون الاقتصاد السياسى الذى يعتبر مبدأه الكدح - يكون بالعكس نفيا مبدئيا مستمرا للانسان . . .» * . ويقوم الاقتصاد بهذا العمل بأكثر بذاءة عندما يحاول أن يصبح علما أكثر مبدئيا وأكثر حقيقيا وحرا من التقييمات التاريخية والاحكام النقدية .

وعندما أشار كارل ماركس الى لاتأريخية العلم الاجتماعى البورجوازى لم يكن يقصد عدم تقبله للتاريخ كمادة علمية خاصة . فالحديث هنا يجرى عن أن الشيء «التاريخى» يكون مفهوما فيه كشيء معاكس للشيء «المعاصر» . أما حسب ماركس فان الحاضر والمعاصر والموجود واقعيا هو بالذات الذى يجب أن يكون موضوعا

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٢ ، ص ١٠٩ .

للنظرة التاريخية . ان فهم الحاضر تاريخيا يعنى الحصول على مفتاح لفهم الماضى والمستقبل . والموقف التاريخى يفترض بالضبط ضرورة الحكم حول الحاضر فى ضوء الماضى والمستقبل . ومن هنا تأتى نتيجة أخرى : النظرية ليست نافية للتاريخ . على العكس **فالمعرفة النظرية للشئ الحالى هى معرفته كموجود تاريخيا وموجود فى عملية التطور .**

ان الموقف التاريخى يسمح لا بفهم الطابع الخاص والمؤقت للحاضر فحسب بل وطابع الماضى الذى يحمل فى ذاته ممهدات الحاضر وكذلك بفهم طابع المستقبل الذى تنضج ممهداته فى الحاضر . لقد كتب ماركس مميزا خاصة طريقته لتحليل الاقتصاد الرأسمالى : «. . . ان طريقتنا تبرز تلك النقاط التى يجب من خلالها ادخال الرؤية التاريخية للموضوع أى النقاط حيث يحوى الاقتصاد البرجوازى المعتبر شكلا تاريخيا لعملية الانتاج فقط اشارات الى طرائق انتاجية مبكرة خارجة عن نطاقه . . . والى جانب الفهم الصحيح للمعاصرة فان هذه الاشارات تعطى على هذا الشكل المفتاح لفهم الماضى . . . ومن جهة اخرى فان هذه النظرة الصحيحة تؤدى الى تلك النقاط حيث تظهر ملامح فناء الشكل المعاصر للعلاقات الانتاجية وبنتيجة ذلك ترسم الخطوات الاولى للحركة التحولية نحو المستقبل . فاذا كانت مراحل ما قبل البرجوازية من جهة عبارة عن **مراحل تاريخية فقط** أى ممهدات ملغية فان الشروط الانتاجية المعاصرة تبرز وكأنها **تلغى نفسها** ، لذلك فانها تظهر كشروط الانتاج التى تفترض **ممهدات تاريخية** للنظام

الاجتماعى الجديد» * . وبنتيجة هذه الطريقة فى الدراسة فان الانتاج البرجوازى يتوقف تصوره كشكل طبيعى وأبدى للانتاج بشكل عام ويدرك على أنه صورة خاصة تاريخيا للانتاج الاجتماعى من جهة ومن جهة أخرى فان هذه الصورة الخاصة بالذات تتضمن الاشارة الى طابع التطور السابق واللاحق .

ان مثل هذه «المعالجة التاريخية للموضوع» تنفى وبشكل متساو «مذهب الوضعية الايجابية اللانقدية» للعلم الاجتماعى البرجوازى بما فيه من فيتيشية العلاقات الرأسمالية وكذلك النقد «الواعظى» الخارج عن العلم لهذه العلاقات . وهذه المعالجة تعتبر فى الماركسية أساسا منهجيا علميا لصياغة جميع المقولات المادية التاريخية المهمة بما فى ذلك مقولة الحضارة . وعندما تعطى هذه الطريقة امكانية الكشف عن المحتوى الخاص والمتميز للحضارة فى مرحلة معينة من مراحل تطورها التاريخى فانها تسمح برؤية ذلك الشئ العام الذى يميز تطورها على مدى التاريخ البشرى . وبكلمات أخرى فان فهم الحضارة كمقولة تاريخية علمية تعطينا امكانية تثبيت **وحدة العام والخاص** فى تطورها ، وتكشف عنها لا كتجريد عام ولا كتحديد خصوصى ذى معنى خاص بفترة معينة محدودة من التاريخ ، بل **كمقولة محددة عامة ومحددة تاريخية .**

ان مقولة الحضارة كأية مقولة تاريخية أخرى ذات

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٤٩ .

«صلاحية لجميع العهود» * حسب كلمات ماركس ، تعتبر مع ذلك ثمرة لظروف تاريخية محددة تماما . وفقط فى اطار هذه الظروف وبفضلها تحصل المقولة المعنية على مغزى ومحتوى محدد . وفقط ضمن هذه الظروف المميزة الخاصة يمكن الكشف عنها كمقولة عامة أصلية وتعريف ضرورى وجوهرى للعملية التاريخية اجمالا . لقد كتب ماركس : «. . . ان أكثر المجردات عمومية تنشأ عادة فقط فى ظروف التطور الملموس الاكثر غنى . . .» ** .

لقد أظهر ماركس آلية نشوء مثل هذا النوع من المقولات بمثال الكدح . فبالرغم من أن الكدح ذاته والتصورات الاولية عنه تنسب الى الزمن الغابر فان فهم الكدح **بعموميته** أصبح ممكنا فقط فى تلك الظروف الاجتماعية حيث تحول الكدح بشكله العام الى وسيلة اساسية لخلق الثروة الاجتماعية . اذ ان منبع الثروة المحولة الى رأس مال ليس كدحا معينا (مثلا الكدح الزراعى أو الصناعى) بل الكدح بشكل عام — الكدح المجرد المحروم من أى بيان نوعى . «فالكدح هنا لا فى المقولة فحسب بل وفى الواقع أيضا أصبح وسيلة لخلق الثروة بشكل عام وأضاع ذلك الالتحام الموجود سابقا بين الافراد المعينين . . .» *** . وعلى هذا الشكل فان تجريد الكدح الذى يعبر عن العلاقة القديمة أصبح

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٢ .

** ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤١ .

*** نفس المرجع .

مصاغا كمقولة للانتـــاج الرأسمالى المتطور . ويأتى ماركس بنتيجة أن «مثال الكدح هذا يرينا باقناع أن أكثر المقولات تجردا بالرغم من صلاحيتها فى جميـــع العهود – وذلك بفضل تجردها بالذات – تعتبر فى نفس الطابع المحدد لهذا التجريد كثمرة للظروف التاريخية بنفس الوقت وتملك معنى كاملا فقط بالنسبـــة لهذه الظروف وضمن نطاقها» * .

هنا تكمن الموضوعـــة المنهجيـــة الاساسيـــة للماركسية التى يجب الاعتماد عليها أثناء صياغة أى مقولة تاريخية عامة بما فى ذلك مقولة الحضارة . ولم يحاول كلاسيكيو الماركسية مطلقـــا استبدال هذه المقولات باصطلاحات مجردة تصلح بنفس الوقت لكل الازمان والشعوب . لذلك فانهم يعالجون الحضارة قبل كل شىء من خلال محتواها ومعناها الذى تظهر فيه على طول مرحلة محددة تماما من التاريخ . ان الخاصـــة المميزة لهذه المرحلة تكمن فى أن الحضارة تكشف عن نفسها هنا على صورة أكثر اتساعا وشمولية وعامـــة بالنسبة للمراحل التاريخية السابقة .

ان مثل هذا الموقف يحول فورا تحليل الحضارة من مستوى التفكير المجرد عن ما هى «الحضارة عامة» الى أرضية رؤيتها التاريخية المحددة . ويمكن الكشف عن المحتوى العام للمقولة المعنية فقط بالنسبـــة لمرحلة خاصة من التاريخ حيث يحصل هذا المحتوى على تحقيق عملى واقعى . ويتكلم ماركس مرارا فى كتابـــه «رأس

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٢ .

المال» عن بداية التاريخ الانسانى وعن المراحل الجنينية للحضارة ناسبا هذه «البدايات الجنينية» الى أبكر أشكال الحياة الاجتماعية للبشر . ولكن من أجل أن تصبح هذه «الجنينيات» موضوعا للاهتمام العلمى او المدروك بقدر ما فانها يجب ان تتحول فى الواقع الى شرط عام للوجود البشرى . وضمن الرابطة مع هذه المرحلة فقط يمكن للحضارة أن تقدم بمثابة مقولة تاريخية عامة تحمل «مفعولا لكافة العصور» . «ان التفكير فى أشكال الحياة الانسانية وبالتالى التحليل العلمى لهذه الاشكال ينتقى اجمالا الطريق المعاكس لتطورها الفعلى . ويبدأ هذا التفكير post festum [بتاريخ سابق] اى انطلاقا من نتائج جاهزة لعملية التطور» * .

ان جوهر الطريقة التاريخية فى تحليل الحضارة لا يمكن تأويله اذا فقط الى تثبيت بسيط لما يميز عصرا تاريخيا عن عصر آخر من الناحية الحضارية . اذ ان تثبيت الميزة الحضارية فقط لهذا العصر أو ذاك لا يخرج البحث من نطاق الموقف التاريخى السطحى والتفكير المبسط الذى لايرى الغابة من وراء الاشجار ولا يرى الوحدة من وراء التنوع ولا يرى المغزى والمحتوى من وراء الاختلافات . عندئذ تذوب الحضارة فى «كثرة التفاصيل» التى لا تستطيع بذاتها اعطاء تصور كامل عن الحضارة واظهار محتواها التاريخى العام . ان جعل الاختلافات الحضارية مطلقة والتركيز وحيد الجانب على ميزات العملية الحضارية

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٢٣ ، ص ٨٥ .

لعصور مستقلة يؤدى فى النهايـــة ، الى الاستغناء عن الفهم التاريخى للحضارة بحد ذاته والى ضياع الموقف الوحدانى عند شرح مراحل تكونها التاريخى . ان النتيجة المباشرة لهذا الفهم للحضارة والتعبير عنه فى الفلسفة البورجوازية المعاصرة هما نظرية النسبية الحضاريـــة التاريخية أى نظرية البلورالية(مذهب مثالى يعتبر أن العالم مؤلف من مجموعة من الجواهر المستقلة لا يوجد بينها رابط . **المترجم**) والتى تبرهن على فكرة التوازى والتكافؤ والطابع المحلى للعصور التاريخية الحضارية المختلفـــة (ن . دانيليفسكى ، أو . شبنغلر ، آ . توينبـــى ، ب . سوروكين) . وحسب هذه النظرية فان العمليـة الحضارية خالية من الوحدة التاريخية والتكامل وهـــى تتفكك الى صف من التشكلات المغلقـــة المستقلة عن بعضهـــا البعض والتى تفترض مغزاها الخاص من خلال ذاتها فقط * .

ان المذهب التأريخى العلمى الذى يحسب بدقـــة ميزات التطور الحضارى فى مختلف العصور ، لا ينفصل فى الوقت نفسه عن مهمة اظهار تلك **البداية العامة** التى تشترط وحدة هذا التطور وتحول مراحله المستقلة الى حلقات متسلسلة تاريخيا للعملية العالمية العامة . ان المذهب التاريخى العلمى لا يلغى بل يفترض على هذا الشكل فهما **متكاملا** للتطور الحضارى التاريخى للبشرية . وبرأينا فان ب . بورشنيف قـــد أصاب نجاحا حين قال : «ان المذهب التأريخى الاصيل يجب أن يرى دائما كامـــل

---

* عن ذلك مفصلا فى كتاب ا . ماركاريان . حول فكرة الحضارات المحلية . أريوان . ١٩٦٢ .

عملية التطور التاريخى للبشرية وأثناء المقارنة بين أية نقطتين يجب أن يجد نسبتهما مع هذه العملية الكاملة . . . ان من يدرس هذه النقطة من الماضى التاريخى أو تلك فقط أو يدرس فترة زمنية محدودة ما ليس مؤرخا بل هو عالم بالماضى فقط . فالمؤرخ ليس الا من يفكر دائما فى مجمل العملية بالرغم من انه يضع فى اللحظة المعنية تحت عدسة البحث جزيئة من التاريخ» * .

ان الفهم الكامل للعملية التاريخية يفترض أن مقولة الحضارة يجب ان تكون لها أيضا قيمة عامة وليس خاصة أى يجب أن تتضمن ذلك الشئ الرئيسى والأساسى الذى يميز الحضارة على طول مراحل وجودها التاريخى . ان الطابع التاريخى لهذه المقولة مرتبط مباشرة باظهار واعتراف بالشئ العام الجوهرى والمتكرر أثناء تطور الحضارة .

غير أن الاعتراف بضرورة هذه البداية العامة لوحده لا يكفى . ان السعى لفهم الحضارة كظاهرة متكاملة واعطاء صورة موحدة لتطور الناس الحضارى لها قاعدة عامة ، يميز المنظومات الفلسفية الحضارية العديدة فى الماضى ابتداء من د . فيكو ، وى . غيردير وانتهاء بهيجل . ويجب البحث عن الخاصة المبدئية لطريقة المذهب التأريخى **العلمى** بالاحرى فى **طريقة** الاكتشاف والتحديد لهذه القاعدة العامة . فهذا المذهب يفترض ابراز ودراسة وضعية تاريخية خاصة «وتطور معين

---

* المسائل الفلسفية لعلم التاريخ» . وموسكو ١٩٦٩ ، ص ٩٥ .

وغنى» حيث تمتلك القاعدة العامـــة بالنسبة له «معنى كاملا . «والظاهرة المدروسة (فى حالتنا هى الحضارة) يجب ان تقدم فى هذه الوضعية التاريخية على شكل أكثر تكاملا وتوسعا (بالمقارنة مع الماضى) . لذلك فان هذه الوضعية تستطيع أن تكون «نقطة بداية» مميزة لتحديد «مقياس» نسبة تمدن العصور التاريخية السابقة لها . ولكى لا تتحول هذه الوضعية الى «نظام حسابى» مطلق ذى طابع خارج عن التاريخ ، يجب أن تصبح هذه الوضعية نفسها موضوعا للبحث التاريخى (وبالتالى النقـــدى) ويجب ان تكون مفهومة بخصوصياتها أى من وجهة نظر الوضعية التالية التى ستحل محلهــــا . وهكذا يتكلم مثلا كارل ماركس عن حضارة ومدنية المجتمع البورجوازى بالنسبة للتشكيلات الاجتماعية السابقة له . ولكن بنفس الوقت فانه يكشف عن ضيق هذا المجتمع حضاريا بالنسبـــة للتطور الشيوعى فى المستقبل . ان المجتمع البورجوازى يبدو مـــن خلال هذه الطريقـــة «كذات» للتقييـــم الحضارى للتطور السابق «وكموضوع» لذاك التقييم من وجهة نظر التطور اللاحـــق . وعند التعريف العلمـــى التاريخـــى للظاهرة (أى عند تعريف الظاهرة كظاهرة تاريخية وهذا هو الشئ نفسه) يجب الزاما اعتبار المعنى الذاتى والمعنى الموضوعى لهذه الظاهرة ، هذا المعنى الذى يسمح فهـــم المكان الخاص لهذه الظاهرة ضمن سلسلة الحركة التاريخية ورابطتها مع الحلقات الاخرى لهذه السلسلة .

من الواضح أن الوضعيات التاريخيـــة المختلفة لا تحمل قيمة متساوية وهى ليست متكافئة من الناحيـــة الحضارية : فهى تختلف فيما بينها بمستوى تطورهـــا

الحضارى ونضجها . لذلك فانها على هذا الشكل تستطيع ان تتناسب وتتقارن مع بعضها من خلال علامة معينة تتثبت فى تجريد نظرى من نوع خاص – أى فى مفهوم «الحضارة» . ان هذا التجريد الذى يسمح مقانة وتقييم وبالتالى تمييز هذه الوضعيات من ناحية عامة معينة ، لا يمكن الحصول عليه قبل أن تظهر هذه الاختلافات كليا فى عملية التطور وتحصل على شكل تجسيد واضح . لذلك وبكونه ثمرة للتطور التاريخى عالى المستوى فان هذا التجريد النظرى (ككل تجريد) يعبر عن **نتيجة** عامة ما لهذا التطور . وكتب ماركس وانجلس يصفان التجريدات التاريخية والتى منها مفهوم «الحضارة» : «ان هذه التجريدات بحد ذاتها بشكل منفصل عن التاريخ الفعلى لا تملك أية قيمة على الاطلاق . ويمكن الاستفادة منها فقط من اجل تسهيل تنظيم المواد التاريخية وتحديد تسلسل بعض طبقاتها . ولكن بخلاف الفلسفة فان هذه التجريدات لا تعطى اطلاقا أية وصفة أو صورة مبسطة يمكن تأويل العصور التاريخية اليها» * ، ان قيمة مثل هذه التجريدات تكمن اذن لا بأنها تستبدل بنفسها معرفة التاريخ الفعلى بل فى انها تشير الى النقاط التى يجب أن تبدأ هذه المعرفة منها فقط . وعند تثبيت الشئ العام بالتاريخ فانها تسمح باظهار الاختلافات الجوهرية فيه والتى يجب أن تصبح موضوعا «للتصوير الفعلى» لعملية التاريخ . ولكن ما هى فى النهاية العلامة التى يمكن على أساسها الحكم على مستوى

* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٣٠ .

ودرجة التطور الحضارى لعصر تاريخى معين ؟ ما هو «المقياس» العام والمعيار لهذا التطور ؟ ماهى الجهة الضرورية والجوهرية والعامة للعملية التاريخية ككل ، هذه الجهة التى نثبتها فى مفهوم «الحضارة» ؟ اذ يمكننا بعد ابراز الشىء العام فقط ان نفهم ما يميز عصرا تاريخيا عن الآخر من الناحية الحضارية .

بالشكل العام كنا قد أعطينا اجابة عن هذا السؤال : فهذا «المقياس» العام هو **تطور الانسان نفسه كذات اجتماعية للنشاط وكذات تاريخية** . اذا أين يكمن هذا التطور ؟ فالانسان كذات للنشاط يغير ويحول لا العالم الخارجى فحسب بل ونفسه أيضا . ومن الواضح أنه يستطيع تغيير نفسه أثناء عملية النشاط فقط بالصفة التى يدخل بها مباشرة ضمن هذا النشاط . عند ذلك فان قدرة الانسان أن يكون ذاتا للنشاط فى عملية التطور التاريخى تحصل تدريجيا على طابع عام وشامل أكثر فاكثر . وأثناء تغيير وتحويل العالم المحيط وخلق عالم متنوع وغنى للاشياء فان الانسان فى الوقت نفسه يغير ويطور قدرته الخاصة على النشاط . أن درجة الشمولية ، تلك التى يحول الانسان بواسطتها العالم المحيط الى موضوع لنشاطه ويحول نفسه الى ذات له ، تشكل «المقياس» الفعلى لتطوره الحضارى وتتضمن بداخلها الدليل الاهم والجوهرى على حضارته العامة . بكلمات أخرى ، تتواجد فى الحضارة تلك الجهة الضرورية للعملية التاريخية ككل والتى تميزها من وجهة نظر شمولية الانسان ككائن نشيط عملى .

من الواضح أن فهم الحضارة كمقولة تاريخية تعبر عن درجة الشمولية النشيطة العملية للانسان ومستوى تطوره كذات للتاريخ ، هذا الفهم يمكن الحصول عليه لا عن طريق التغرب عن الظروف الواقعية – الطبيعية والاجتماعية – لوجود الانسان ، بل من خلال اقامة رابطة الانسان المباشرة مع هذه الظروف وتحديد تبعية الانسان المباشرة لها . ان الوجود **الحضاري** للانسان غير منفصل ، على هذا الشكل ، عن وجوده **الطبيعي والاجتماعي** . ان نفس شمولية التطور البشرى التى تشكل «المقياس» الفعلى لحضارته ، تظهر مباشرة بقدر مايكون الانسان قادرا على تحويل الظروف الطبيعية والاجتماعية الى ظروف لوجوده النشيط والى ممهدات موضوعية لوجوده كذات للتاريخ .

وعند الحديث عن «تحضر» و«مدنية» أحد العصور بالنسبة للعصور الاخرى لم يكن ماركس يقصد المنجزات الخاصة لهذا العصر ضمن هذا المجال من النشاط او ذاك بل المستوى العام لتطوره التاريخى والذى يتحدد بالمواصفات الهامة لوجود الناس مثل **علاقتهم بالطبيعة وعلاقتهم ببعضهم البعض** . وبقدر ما تحصل هذه العلاقات على طابع انسانى أصيل فان الانسان لا يصبح مجرد كائن طبيعى وجماعى (على نمط الحيوان) بل كائنا اجتماعيا . وهنا بالضبط يكمن تطوره الحضارى .

لذلك فان الطبيعة والمجتمع لا تعتبران أشياء موجودة خارج اطار الحضارة وخالية من المغزى والقيمة الحضاريين الخاصين . على العكس فان تطور

الحضارة يجد تعبيرا مباشرا فى تطور الظروف الطبيعية والاجتماعية وممهدات النشاط الانسانى وكذلك فى طابع وميزات وجود الانسان الطبيعى والاجتماعــــى كذات لهذا النشاط . والحضارة **هى عبارة عن الوحدة النشيطة العملية للانسان بالطبيعـــة والمجتمـــع وطريقـــة معينـــة لوجوده النشيط المشتـــرط طبيعيـــا واجتماعيا .**

وكظروف ضرورية للنشاط البشرى تبرز الطبيعة والمجتمع فى الوقت نفسه كأشكال مباشرة لظهور وجود الانسان الحضارى . هنا تكمن **وحدة الحضارة مع الطبيعة والمجتمع** التى تفهمها الماركسية لا بشكـــل مجرد بل تاريخيا . ولا تعبر الحضارة عن أية وحدة للانسان مع الطبيعة والمجتمع مهما كانت بل عن الوحدة الانسانيـة الأصيلة التى تتوافق مع وجـــود الانسان ككائن عملى شامـــل فقط . ان هذه الوحدة هى نتيجـــة للتطور التاريخى . فالحيوان كما هو معلوم يتواجد أيضـــا فى وحدة مع الطبيعة ولكن هذه الوحدة ذات طابع طبيعى وليس حضارى . وفى المراحل المبكرة للتاريخ فان رابطة الانسان الاصلية الخالصة مع الطبيعة هى بالذات التى تحدد وجود الانسان من النواحى الكثيرة . ومـــع أن الانسان منذ البدايـــة يبرز ككائن عملى فعال (وبهذا المعنى ككائن حضارى) فان نشاطه يحمل فى البدايـــة طابعا محدودا . ان هذه المحدودية مشترطة بضيـــق علاقاته بالطبيعة وبضيق علاقاتـــه مع الناس الاخرين أيضا . اذا فالحديث هنا يجرى عن المحدودية الطبيعية والاجتماعية لوجود الانسان النشيط وبالتالى الحضارى على طول المراحل المبكرة للتطور التاريخى . ان مثـــل

هذه المحدودية التى سننظر الى مغزاها فيما بعد تميز وجود الناس على طول مرحلة «ما قبل التاريخ» الانسانى ، والذى يشمل بذاته كل الأشكال الطبقية التناحرية للمجتمع . ولا تبرز الطبيعة والمجتمع هنا كظروف ضرورية لنشاط الانسان كذات تاريخية فحسب بل وكحدود خارجية لهذا النشاط تملى على الانسان الزاما طريقة معينة لوجوده ، وتحدد بدقة اطارات وامكانيات تطوره ككائن حضارى . ولا تظهر هنا الوحدة فقط بل **والاختلاف** أيضا بين الحضارة من جهة وبين الطبيعة والمجتمع من جهة أخرى . ويعبر هذا الاختلاف عن الأشكال المحدودة (طبيعيا واجتماعيا)لوجود الانسان فى التاريخ .

وفى تلك المرحلة من التاريخ فقط التى يسميها ماركس **التاريخ الحقيقى المبشرية** ، حيث يماثلها مع بناء المجتمع الشيوعى ، الطبيعة والمجتمع تضيعان طابع الاطر المحددة والكابحة لتطور الانسان . اذ أن الطبيعة والمجتمع تصبحان تعبيرا مساويا لوجود الانسان كذات للتاريخ وظهورا ضروريا لعلاقته الابداعية النشيطة بالعالم وبالناس الاخرين وبنفسه ايضا . وينكشف هنا بوضوح المغزى الفعلى والتاريخى العام للحضارة كتطور وتطور ذاتى شامل للانسان نفسه والموجود فى وحدة عملية نشيطة مع الطبيعة والمجتمع . وبخلاف المراحل التاريخية السابقة حيث كان يحمل هذا التطور طابعا محدودا طبيعيا واجتماعيا مما جعل الطبيعة والمجتمع شكلا غير متساوى لوجود الحضارة ، وفى مرحلة «التاريخ الحقيقى» يتطابقان مباشرة مع التطور الشامل

للانسان حاصلين بذلـــك على مغزاهمـــا الحضارى الفعلى .

ان المعنى التاريخى العام للحضارة على هذا الشكل ينكشف حقيقة بقدر تطور الانسان ذاته فقط وأيضا بقدر ما يكون وجوده الطبيعـــى والاجتماعى هو بنفس الوقت وجوده ككائن فعال بشكل شامل ومتطور ذاتيـــا بشكل شامل أيضا . وبالموافقـــة فان فهم الحضارة كجهة عامة مستقلة وخصوصية للعملية التاريخيـــة بالكامل ، يبدو فهمـــا لا يتجزأ عن فهم المنطق العام والاتجاه والدرجات الاساسية لهذه العملية .

الحضارة فى حدود «مـــا قبل التاريخ» البشرى

وهكذا فان محتوى الحضارة المميز وقيمتهـــا فى العملية التاريخية يمكن أن تنكشف عن طريق تحديد نسبتها الحقيقية مع الطبيعة والمجتمع .

ان ضرورة التمييز بين الحضارة والطبيعة من جهة وبين الحضارة والمجتمع من جهة أخرى لا تعنى بالطبع أن هذه المجالات موجودة فى الحقيقة الواقعية بشكـــل منفصل ومنعزل عن بعضها البعض وأنها موجودة فى علاقة الـــــرفض المتبادل . ففى الوجود التاريخـــى الموضوعى تشكل هذه المجالات **وحدة متكاملة غيـــر قابلة للفصل** ولاتخضع للتقسيم التجريبى والتصنيف السطحى . وهى هنا لا تتناسب مع بعضها وكـــأنها «أقسام» لهـــــذه الوحدة تركبها عن طريق الوصـــــل الميكانيكى . لذلك فان تحديد نسبتها الحقيقية غير ممكن عن طريق المراقبة التجريبية البسيطة بل يتطلب تحليلا نظريا معقدا وعملا فكريا مجردا . ويكمن تعقيد هذا التحليل فى أن الحضارة لا يمكن أن تتماثل مـــع الطبيعة والمجتمع ولا أن تكون موضعة فى الجبهـــــة المقابلة لهما وكأنها واقع مستقل وخاص كليا .

ان مشكلة النسبة بين الطبيعة والمجتمع والحضارة يمكن أن تحل فقط **كمشكلة ذات محتوى تاريخى** أى كمشكلة خاصة بالمنطق الموضوعى للعملية التاريخية نفسها . ويمكن أن يثبت الاختلاف بينها فقط فى حدود توحدها المباشر والذى يبرز **كتكامل للتطور التاريخى .** فالتاريخ المفهـــوم ماديا يعتبر ذاك الواقـــع الأولى البدائى الذى يتضمن الأساس الموضوعى للتمييـــز بين هذه الجهات الجوهرية لتاريخ البشرية . وهـــذا مهم ليس كحقيقة بحد ذاتها ومشروط لا بالمتطلبات الشكلية للمعرفة فى الفصل الخارجى والتعيين الوحيد المعنى للمفاهيم (بالرغم من أن القيمة المنهجية لهذه المهمة لا يجوز نفيها) ولكن قبل كـــل شىء مشروط بالرغبة فى فك رموز طابع التغير والتطور التاريخيـــن وفهم اتجاه ومعنى الحركة التاريخية بالكامل . لذلك فان السعى لفهم «تاريخ الناس» والكشف عن قواعده العميقة واظهار الديالكتيك المعقد للانتقال من مرحلة تاريخية الى أخرى – كل هذا يملى فى الماركسيـــة الضرورة النظرية لتمييـــز الحضارة كمقولـــة مستقلة للمادية التاريخية .

١ ـ الطبيعة والحضارة

يظهرون عادة الحضارة على أنها مجال خـــاص للواقع بالنسبة للطبيعة قبل كل شىء . وفى هـــذا المعنى يعتبر الفرق بين الحضارة والطبيعة نقطـــة الانطلاق لجميع التصورات التقليدية عن الحضارة – التصورات التى تأخذ مكانها فى تاريخ الفكر الاجتماعى .

وللوهلة الأولى يمكن رؤية الحدود بين الطبيعة والحضارة مباشرة وكانها الشيء المفهوم البديهي للجميع : فالطبيعة – هي كل شيء وجد ونشأ بحد ذاته بطريق طبيعي وغير متعلق بارادة ورغبات الناس ؛ أما الحضارة فهي ما خلق وعولج وحسّن من قبل الانسان وجرى تكييفه من أجل حاجاته ومتطلباته . فالاختلاف بين الطبيعة والحضارة هو الاختلاف ما بين الشيء النامي طبيعيا والشيء المصاغ اصطناعيا وهو أيضا الاختلاف بين ثمرات الأرض (وبشكل أوسع – العالم المادى) وبين نتائج النشاط الانسانى . ان مثل هذا التصور قد توطدت جذوره فى ادراك الناس .

وبالفعل فان الاختلاف بين الطبيعة والحضارة يبدو بديهيا وواضحا للعيان . فمهما حاولنا تحديد الحضارة بشكل ملموس فاننا لانجد شيئا مثيلا لها لافى العالم الفيزيائى ولا فى العالم الحيوانى (حتى فى وجود بعض التشابه فى تصرفات الحيوانات والانسان) . غير أن التركيز الوحيد الجانب فقط على هذا الاختلاف يولد تصورا ازدواجيا عن العالم ويقسمه الى مادتين أساسيتين مستقلتين – مادة طبيعية وأخرى لا طبيعية ولا يشاهد بينهما أى رابطة موحدة وبذلك تطرد الطبيعة من التاريخ وتصبح موجودة خارج نطاق الادراك التاريخى . وكما كتب ماركس وانجلس نتيجة «استثناء علاقة الانسان بالطبيعة من التاريخ . . . ينشأ تضاد بين الطبيعة والتاريخ» * .

---

* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٥٣ .

ان التثبيت فقط للاختلاف بين الحضارة والطبيعة يحدد **النتيجة** العامة للتطور التاريخى فقط ولا تعير أى اهتمام الى **عملية** هذا التطور بالذات الذى نشأت من خلالها هذا الاختلاف . وفى حدود مثل هذا الشرح فان الاختلاف المذكور يفترض فرضا ولا يجرى توضيحه ولا يستخرج من مسبباته . وتبقى مسألة **نشوء** هذا الاختلاف غير محلولة . وبالكاد يمكن حلها (اذا لم نأخذ بالطبع بوجهة نظر الثنوية) اذا اهملنا **الرابطة** بين الطبيعة والحضارة **ووحدتهما** المعينة . فالحضارة لاتختلف عن الطبيعة فحسب بل وتفترض وجودها أيضا وتتواجد معها فى علاقة متبادلة معينة . أما الطبيعة فانها لا تسبق الحضارة زمنيا فحسب بل وتعتبر شرطا ضروريا ومستمرا لوجودها وتطورها اللاحقين . لذلك فان الحدود بين الحضارة والطبيعة ليست حدودا مطلقة بل نسبية وهى لا تضع كل منهما مقابل الاخرى بل تفرق بينهما ضمن وحدة ما مفهومة بشكل أوسع وفى اطار تكاملهما المترابط .

ويجتمع أغلب الباحثين على أن الفهم الصحيح للنسبة بين الطبيعة والحضارة يمكن التوصل اليه فقط عن طريق تحليل العملية التاريخية . اذ أن الطبيعة من خلال تاريخ الانسان بالضبط تصبح شرطا ضروريا للتطور الاجتماعى وبالتالى التطور الحضارى . لقد كتب ماركس وانجلس أنه فى العملية التاريخية «يكون هذان الطرفان (أى تاريخ الطبيعة وتاريخ الناس – **المؤلف**) مرتبطين بلا انفصام : فطالما

الناس موجودون فان تاريخ الطبيعة وتاريـخ الناس يشترطان بعضهما البعض» * .

فى الحضارة يقدم الانسان لا ككائن طبيعـى أو فوق طبيعى بل ككائن **متطور تاريخيا** أى لا من ناحية اختلافه عن الطبيعة فقط ولكن فى ضمن رابطته بها . وهذا مفهوم طالما أن التاريخ نفسه هو عبارة عـــن تاريخ علاقة الانسان بالطبيعة وتاريخ تغيرات وتطور هذه العلاقة . والانسان بوجوده – من جهة فى حالـة التبعية المباشرة من الطبيعة والانطلاق منها والاحتياج اليها فانه بنفس الوقت يجتاز هذه التبعية باستمرار ويخضع الطبيعة لذاته ويجعلها تخدم مصالحـــه الخاصة . وأثناء عملية هذا التغير لعلاقة الانســان المتبادلة بالعالم الطبيعى يتم لأول مرة وضع الحدود بين الطبيعة والحضارة .

فى هذا المعنى لا تستبعد الحضارة قيمة الطبيعة من أجل الانسان ولاتلغى علاقته معها بل تبرز **كشكل خاص لارتباط الانسان بالطبيعة ووحدته معهـــا** . فالحضارة – هى **العلاقة الانسانية بالطبيعة** التى تنشأ وتنفتح كليا على طول التاريخ .

وبالطبع ليست كل علاقة للانسان بالطبيعة كما تلاحظ مباشرة فى التاريخ يمكن أن توصف بأنهـــا «علاقة انسانية» وحضارة . فمثلا فى المراحل المبكرة من التاريخ تتحقق هذه العلاقة على صورة مثقلة الى حد كبير بالماضى ما قبل التاريخى المـوروث . وفى

* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيـــدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ١٩ .

الظروف المعاصرة أيضا لا تتطابق «العلاقة الانسانية بالطبيعة» مع علاقة كل انسان بها . لذلك فان الحضارة لا تعبر عن أية علاقة تجريبية وشخصية للناس بالطبيعة بل عن علاقتهم **العامة** (المهمة لجميع أفراد المجتمع) والتى توافق الوجود العام للانسان فى التاريخ (لا الوجود المؤقت والمحدود تاريخيا) .

ومن هذا واضح أن الطبيعة لاتستثنى من الادراك التاريخى بل على العكس تقف وكأنها أحد مواضيعه الهامة . وينظر اليها فى اطار هذا الادراك ويجرى تحليلها ليس بحد ذاتها (كما هو الحال فى العلوم الطبيعية) بل ضمن القيمة الانسانية الخاصة على قدر ما تكون داخلة فى العملية التاريخية . وبالمطابقة فان موضوع الادراك التاريخى ليست الطبيعة ما قبل التاريخية الموجودة دون علاقة مع الانسان وليس الانسان ككائن خارج عن الطبيعة أو فوق طبيعى بل هو **العلاقة بينهما** المتغيرة أثناء عملية التطور التاريخى والرابطة المتبادلة بينهما التى تجعل حقيقة نشوء ووجود الحضارة شيئا ممكنا .

وأين تكمن هذه الرابطة الانسانية المميزة (الحضارية) الخاصة بالطبيعة ؟

ان الطبيعة تشكل نقطة انطلاق التطور الانسانى . فالانسان هو جزء من الطبيعة ويخصها لا فى معنى أنه ثمرة مباشرة لتطورها العضوى فحسب بل وفى معنى أنه **بحاجة** اليها باستمرار متزايد وكأنها المرجع الضرورى لوجوده . ان حاجة الانسان العميقة جدا بالطبيعة تضطره لأن يحسب حسابا لمتطلباتها هى أيضا . «ان الانسان **يعيش** طبيعة . وهذا يعنى أن

الطبيعة هى **جسده** الذى يتوجب على الانسان البقاء معه أثناء عملية المعاشرة الدائمة لكى لا يموت . ان كون الحياة الفيزيائية والروحية للانسان مرتبطة بالطبيعة بلا انفصام لا يعنى الا أن الطبيعة موجودة فى رابطة غير منفصمة مع نفسها وذلك لأن الانسان هو جزء منها» * .

تتواجد الطبيعة فى التاريخ دائما فى وحدة معينة مع الانسان . وكما أشار ماركس وانجلس فان هذه الوحدة «لها مكان دائم فى الصناعة وهى متغيرة فى كل عصر حسب التطور الكبير أو الصغير للصناعة . . .» ** . فى هذا المعنى يملك الانسان أمامه دائما «طبيعة تاريخية وتاريخا طبيعيا» *** أى الطبيعة كحقيقة لتطوره التاريخى . اذن ، فالمشكلة هى لا فى اثبات هذه الوحدة بين الطبيعة والانسان والتى لها مكان دائم فى الصناعة» ، بل فى **الكشف عن الطابع المتغير لهذه الوحدة** والاشكال الخاصة لظواهرها فى مختلف عصور التاريخ .

لقد أشار ماركس الى أن الطبيعة تحمل للانسان معنى مزدوجا : «كثروة طبيعية بوسائل الحياة» (خصب الأرض ، كثرة السمك فى المياه والحيوانات البرية فى الغابات الخ . .) «وكثروة طبيعية بوسائل العمل» (الشلالات العاملة والانهار الصالحة للملاحة والاشجار

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٢ ، ص ٩٢ .

** ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٣٤ .

*** نفس المرجع .

والمعادن والفحم الخ . .) «فى المراحل الأولى للحضارة يكون المعنى الحاسم للنوع الأول ، أما فى المراحل الاكثر سموا – النوع الثانى للثروات الطبيعية» * .
والطبيعة بالتالى تبرز قبل كل شيء كممول طبيعى لجميع «وسائل حياة» الانسان الضرورية . وبخلاف الكائنات الحيوانية التى تحتاج الى الطبيعة فقط كمنبع «لوسائل الحياة» يحتاج الانسان الى الطبيعة لا ككائن فيزيائى فحسب بل وككائن **نشيط كادح ومنتج** . فهو بحاجة الى الطبيعة قبل كل شيء كمنبع «لوسائل العمل» . وهذا بالضبط ما يحدد علاقة الانسان المميزة الخاصة بالطبيعة . وان مثل هذه الحاجة الى الطبيعة تتوافق – حسب ماركس – مع الدرجات الأعلى للحضارة .

ان وحدة الانسان مع الطبيعة والتى تجعل وجود الحضارة ممكنا تجد لها تعبيرا فى عملية الكدح . غير أن هذه الوحدة تصبح منبعا لنشوء وتطور الحضارة فقط عندما تحصل لا على طابع الوحدة الطبيعية بل الوحدة الاجتماعية ، أى تتحقق من خلال عملية الكدح الاجتماعى .

ومن المناسب هنا ذكر ملاحظات ماركس للفقرة الاولى «لبرنامج غوتا» حيث كتب أن «الكدح هو منبع لكل ثروة وكل حضارة» . وقد علق ماركس على هذه الموضوعة كالتالى : «ان الكدح **ليس منبعا** لكل الثروات . **والطبيعة** بنفس المقدار هى منبع للقيم الاستهلاكية (اذ منها تتألف الثروة المادية !) كالكدح

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٢٣ ، ص ٥٢١ .

الذى هو عبارة عن مظهر من مظاهر قوى الطبيعة أى القوى العاملة البشرية» * . فالجملة المذكورة أعلاه - يقول ماركس - «صحيحة بقدر ما **نعنى بها** أن الكدح يجرى بوجود أدوات وأشياء مطابقة» * * . وبكلمات اخرى فان الكدح هو منبع الثروة والحضارة فقط ضمن الوحدة مع الطبيعة التى هى «المنبع الأولى لكل وسائل وأدوات الكدح» . وفى المجتمع البرجوازى هذه الأخيرة هى ملك للرأسمالى لا للعامل . لذلك فان ماركس يلقب كل محاولة تنظر الى الكدح خارج الشروط المادية على أنها «جملة برجوازية» لأنها بذلك تطمس حقيقة تبعية الكدح بالذين يملكون هذه الشروط وتطمس الصورة الاجتماعية التى تجمع الأخيرة بالكدح . «فلدى البرجوازى أسباب جدية لاعطاء الكدح **قوة ابداعية فوق طبيعية** لأنه يتأتى من الاشتراط الطبيعى للكدح أن الانسان الذى لا يملك ملكية خاصة أخرى سوى قوته العاملة مضطر لأن يصبح ضمن أى وضعية اجتماعية أو حضارية عبدا للناس الآخرين الذين يملكون الشروط المادية للكدح» * * * .

اذا أمكن للكدح أن يكون متحدا مع شروطه المادية ضمن المجتمع فقط فان هذا يعنى أن ليس الكدح بحد ذاته لكونه «صرفا للقوى العاملة» بل الكدح الاجتماعى يعتبر منبعا للثراء والحضارة .

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ١٩ ، ص ١٣ .

* * نفس المرجع .

* * * ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ١٩ ، ص ١٣ .

وحسب ماركس فان الكدح المنعزل يمكن أن يخلق القيم الاستهلاكية فقط ولكنه «لا يستطيع خلق الثراء ولا الحضارة» * . وانطلاقا من هذا اقترح ماركس صيغته هو للبند المذكور لبرنامج غوتا : «««ان الكدح لا يغدو منبعا للثراء والحضارة الا بوصفه الكدح الاجتماعى» أو «ضمن المجتمع وعن طريق المجتمع» وهذا نفس الشيء» * * .

ان وحدة الانسان مع الطبيعة أثناء عملية الكدح واكتسابه للطبيعة «كوسيلة للحياة» («تبادل المواد بين الانسان والطبيعة») هى على هذا الشكل المقدمة الطبيعية لوجود الانسان ككائن حى وفيزيائى على طول تطوره التاريخى . ان **الوحدة المماثلة «الطبيعية»** الخالصة تشير الى أن الانسان هو جزء من الطبيعة ، لذلك فهو بحاجة اليها كشرط طبيعى لوجوده . ومهما كانت الدرجة من التطور التاريخى التى يقف عليها الانسان فانه مضطر باستمرار لانتاج وسائل الحياة الضرورية له وخلق الأشياء الاستهلاكية والحاجيات ذات الميزات المفيدة له . ان الكدح من هذا الجانب والذى يخلق قيما استهلاكية يشكل قاعدة طبيعية أبدية لمجمل التطور التاريخى - أى «مملكة الضرورة الطبيعية» . «. . . فالكدح كخالق للقيم الاستهلاكية وككدح مفيد ، هو شرط مستقل من اية أشكال اجتماعية لوجود الناس وهو ضرورة طبيعية أبدية : فبدونه لم يكن ممكنا تبادل المواد بين الانسان

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ١٩ ، ص ١٥ .

* * ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ١٩ ، ص ١٥ .

والطبيعة أى لم تكن ممكنة الحياة البشرية ذاتها» * .

وكامكانية بسيطة للانسان على انتاج الوسائل الضرورية لوجوده فان الكدح لا يتضمن فى داخله أية خواص اجتماعية (وبالتالى حضارية) . وكصانع للقيم الاستهلاكية والحاجات المفيدة فان الانسان «يمكنه العمل فقط كما تعمل الطبيعة نفسها ، أى يمكنه تغيير أشكال المواد فقط» ** . «وهو كقوة من الطبيعة يواجه مادة الطبيعة . ومن أجل امتلاك مادة الطبيعة على الشكل المناسب لحياته الخاصة فانه يحرك قواه الطبيعية فى جسمه : اليدين والقدمين والأصابع والرأس» *** . فالكدح بهذا المعنى وبأى مرحلة تاريخية للتطور جرى فيه تنفيذه هو دائما عبارة عن ضرورة طبيعية للوجود البشرى . «مثل الانسان البدائى ، لكى يرضى متطلباته ولكى يحافظ على حياته ويعيد ولادتها ، يتوجب عليه الصراع مع الطبيعة وكذلك فان الانسان المتمدن يجب أن يصارعها ضمن جميع الأشكال الاجتماعية ، وبجميع الطرق الممكنة للانتاج . وبتطور الانسان تتسع مملكة الضرورة الطبيعية هذه لان متطلباته تتسع ...» **** . ان الكدح «كضرورة طبيعية» وكشرط «للحفاظ على الحياة

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٢٣ ، ص ٥١ .

** نفس المرجع ، ص ٥١ـ٥٢ .

*** نفس المرجع . ص ١٨٨ .

**** ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٢٥ ، القسم الثانى ، ص ٣٨٧ .

واعادة ولادتها» ليس مقياسا لتمييز الانسان البدائى عن الانسان المتمدن .

أثناء عملية الكدح لا يقوم الانسان بصنع ما هو بحاجة له مباشرة فحسب (الجانب الطبيعى للكدح) بل وما يحتاج اليه الآخرون أيضا . وبكلمات أخرى فهو لا ينتج الحياة الفيزيائية الخاصة به فحسب بل وحياة «غيره» ، حياة الناس الآخرين المتواجدين معه فى وحدة تاريخية معينة . وبذلك فهو ينتج **علاقته الخاصة بالآخرين** «وشكل المعاشرة» ذاته الذى يجعل وحدة الناس الاجتماعية هذه أو تلك ممكنة . وعلى هذا الشكل فان كدحه ذو قيمة ليس بقدر انتاج الحياة الفيزيائية فقط بقدر ما هو انتاج للحياة **الاجتماعية** . وتنكشف هنا الجهة الاجتماعية للكدح وليس الطبيعية والتى الى جانب الأخيرة تحدد «طابعه المزدوج» .

والانسان ككائن ينتج رابطته الاجتماعية مع الناس الآخرين فهو أيضا بحاجة الى الطبيعة . ولكنها تحصل هنا على قيمة خاصة كليا (فتصبح كقيمة طبيعية بل اجتماعية وحضارية) . فى هذه الحالة لا يمتلكها الانسان كوسيلة لحياته الفيزيائية بل كشرط لحياته الاجتماعية «وكوسيلة للكدح» . وتظهر بذلك وحدة الانسان الاجتماعية مع الطبيعة أثناء عملية الكدح كامتلاكه للطبيعة كشرط موضوعى وذاتى للانتاج .

وعندما يحول الانسان الجسم الطبيعى الى حاجة أو الى اداة لنشاطه (وسائل انتاج) فانه يضفى على هذا الجسم طابع الشرط الموضوعى للكدح . وبالوقت نفسه فانه يحول الى شرط للكدح ليس الطبيعة الخارجية فحسب بل ويقوم بتحويل طبيعته **الخاصة**

وامكانيته المشروطة طبيعيا للكدح . وتظهر هذه الامكانية فى عملية الانتاج على اشكال مختلفة من التعاون وتقسيم الكدح وكذلك على شكل تركيبات اجتماعية معينة للكدح (الشرط الذاتى للانتاج) . وتستطيع طرق التركيبات هذه أن تتغير أثناء التطور التاريخى (وتبعا لتطور شروط الانتاج الموضوعية) ولكنها على أى حال تكون شكلا لامتلاك الانسان الاجتماعى لقواه الطبيعية ، الجسدية .

ان هذه العلاقة الانسانية الخاصة بالنسبة للطبيعة حيث تصبح الطبيعة لا مجرد شرط لوجود الانسان الفيزيائى بل شرطا لوجوده الاجتماعى ووسيلة ضرورية للكشف والتأكيد عن جوهره الاجتماعى ، وقد اعتبر ماركس هذه العلاقة **مؤشرا هاما لحضارة الانسان** . وقد كتب أنه«بقدر ما يصبح الجوهر الانسانى طبيعة للانسان أو بقدر ما تصبح الطبيعة جوهراً انسانياً للانسان . . . يمكن . . . الحكم على درجة الحضارة العامة للانسان» * .

وبذلك تظهر فى الحضارة الجهة الاجتماعية للكدح وهذا يعنى أيضا الجهة الاجتماعية لعلاقة الانسان بالطبيعة والشكل الاجتماعى لامتلاكه للطبيعة الخارجية والخاصة به ، والتى تنشأ بالتدريج وتصاغ وتتطور أثناء سير التاريخ . وينكشف هنا الاختلاف التاريخى الفعلى بين الطبيعة كشرط طبيعى لوجود الانسان ككائن فيزيائى وبين الحضارة «كطبيعة مؤنسنة» وطبيعة مصاغة وممتلكة اجتماعيا – أى طبيعة كشرط لوجود

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٢ ، ص ١١٥ .

الانسان اجتماعيا . هذا الاختلاف يعتبر نتيجة لا لفصل شكلى بحث بين المفاهيم بل نتيجة موضوعية للحركة التاريخية ذاتها . كيف يفترض وجود هذا الاختلاف فى الواقع ؟

لقد سبق وأظهر كل من ماركس وانجلس فى «الايديولوجية الالمانية» مرحلتين هامتين ضمن تطور البشرية التاريخى . وتعتمد احدى هذه المرحلتين على «وسائل الانتاج التى نشأت بشكل طبيعى» أما المرحلة الأخرى – فعلى «وسائل الانتاج التى خلقتها المدنية» . «فى الحالة الاولى أى حالة وسائل الانتاج الناشئة طبيعيا يخضع الأفراد للطبيعة ، أما فى الحالة الثانية فهم يخضعون لبعض ثمار الكدح» * . ان تطور البشرية التاريخى (مهما قسمناه الى مراحل مستقلة) يسير على خط يزداد فيه تحرر الناس من تبعيتهم الطبيعية الأولية وجذبهم الى تلك الرابطة الاجتماعية التى تكون نتيجة لمجمل الكدح البشرى .

ان هذه الموضوعة ، بالطبع ، لا يجب شرحها على طريقة أن تبعية الناس للطبيعة فى مراحل التاريخ المبكرة تنفى تلك المواصفات الهامة للوجود الاجتماعى للانسان مثل الكدح والعلاقات الانتاجية (وبشكل أعم – الاجتماعية) الخ . بل على العكس فقد أكد ماركس مصرا على أنه : «حتى هناك حيث يتطلب **البحث عن** الأشياء الجاهزة **واكتشافها** حتى فى هذه الحالة يتطلب من الفرد توتير القوى والكدح (مثل الصيد وصيد الاسماك والرعى) وانتاج (اى تطوير) قدرات معينة لدى الذات.

* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٦٤ .

ثم أن تلك الحالة حيث يستطيع الناس أخذ ماهو موجود دون اللجوء الى الأدوات (أى الى ثمار الكدح المخصصة للانتاج) ودون تغيير شكل ما هو موجود (وهذا التغيير يحصل حتى أثناء الرعى) الخ . ، – فان هذه الحالة تزول سريعا ولا يمكن اعتبارها وضعا طبيعيا أينما كان حتى فى المجتمع البدائى» * . ان تأريخ البشرية هو دائما ضمن هذا المعنى تاريخ للناس الذين يحققون بنشاط عملية انتاج حياتهم المادية . ويجرى الحديث هنا فقط عن أن النشاط الانتاجى للانسان على مدى المراحل المبكرة للتاريخ محدود **بشروط الكدح** ذات أصل لا **تاريخى** بعد بل **طبيعى** .

وأثناء وصف «الأشكال التى سبقت الانتاج الرأسمالى» ** أشار ماركس الى أنه فى جميع هذه الاشكال «ليست **ثمار** الكدح هى الشرط الاساسى الموضوعى للكدح بل **الطبيعة** التى نجدها عن طريق الكدح . فمن جهة يوجد فرد حى ومن جهة أخرى توجد الارض كشرط موضوعى لاعادة انتاجه» *** . ان هذه الشروط لم يجر صنعها عن طريق الكدح بل هى موجودة قبل الكدح وبشكل مستقل عن الكدح وتعتبر من **مقدماته** لا كنتيجة له . «. . . تظهر الشروط الأولية للانتاج على شكل مقدمات طبيعية

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٨١–٤٨٢ .

** ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٦١–٥٠٨ .

*** نفس المرجع ، ص ٤٧٣ .

وشروط طبيعية لوجود المنتج وتماما كما هو الحال مع جسمه الحى المولود والمتطور من قبله لم يكن مخلوقا أولا بواسطته بل هو عبارة عن **مقدمة** له . ان وجوده (البدنى) هو بحد ذاته مقدمة طبيعية لم يصنعها هو» * . وفى مرحلة ما قبل الرأسمالية فى التاريخ ، اضطر الانسان للعمل ضمن ظروف أعطيت له بشكل مقدمات طبيعية مستقلة عنه . ووجود الانسان فى هذه الشروط يحمل طابعا مزدوجا : فهو من جهة يقف منذ بداية التاريخ ككائن نشيط فعال ومن جهة أخرى فهو لم ينفصل بعد عن الشروط الطبيعية لوجوده وهو يتبع لهذه الشروط بدرجة ، فالانسان بكلمات كارل ماركس موجود هنا «ذاتيا بشخصيته وموضوعيا ضمن هذه الشروط الطبيعية غير العضوية لوجوده» ** .

ويبحث كارل ماركس أثناء تحليله للشروط الطبيعية للكدح فى المراحل المبكرة للتاريخ ، يبحث مع ذلك تلك الصورة المحددة التى يتخذها هنا النشاط الانسانى ووجود الفرد كذات لهذا النشاط . «ان هذه **الشروط الطبيعية للوجود** التى تعتبر بالنسبة له (**المنتج – المؤلف**) وكانها الجسم غير العضوى الذى يملكه ، هذه الشروط تبرز على شكل مزدوج : ١ – شكل ذاتى و٢ – شكل موضوعى» *** . وبكلمات أخرى فان

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٧٨ .

** نفس المرجع ، ص ٤٨٠ .

*** ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٧٨ .

النشاط الذاتى والموضوعى للفرد يتقرر هنا بالشروط الطبيعية المحضة . وكذات للنشاط فان الانسان قبل كل شيء يتبع الى الجماعة المتكونة طبيعيا (العشيرة ، القبيلة ، المشاعية) التى لا تزال تحمل فى طياتها بدرجة كبيرة طابع الاصل القطيعى . وتعتبر الجماعة لا نتيجة بقدر ما هى مقدمة طبيعية للنشاط الكدحى للافراد واحد الشروط الطبيعية للانتاج . وكما يقول ماركس فان تواجدهم معا «ووحدتهم الطبيعية» بالضبط تجعل نشاطهم الانتاجى ممكنا . «وتعتبر تبعية الفرد الحى لاية **جماعة وجدت طبيعيا** : قبيلة ، الخ . أحد الشروط الطبيعية للانتاج . وهذا مثلا يعتبر شرطا لتطور لغته والخ . . ويصبح وجود الفرد الخاص الانتاجى ممكنا فقط عند تحقق هذا الشرط» * .

ومن تجمع الناس الناشيء طبيعيا تتأتى العلاقة الأخرى والتى يراها ماركس أيضا كشرط طبيعى (موضوعى) للانتاج الا وهى علاقة الجماعة (وبالتالى كل فرد فيها) بالشروط الطبيعية لكدحها (وقبل كل شيء بالنسبة للارض) ، كشرط **خاص بها** وجسم غير عضوى يخصها مباشرة . هذه هى الوحدة المباشرة للانسان (غير المحققة عن طريق الكدح) مع الشروط اللاعضوية لوجوده أو حسب تعبير ماركس «الوحدة الطبيعية للكدح مع مقدماته الشيئية» * * . ان امتلاك الناس للارض ، اى ملكيتهم المشتركة للارض ، لا

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٨١ .

* * نفس المرجع ، ص ٤٦١ .

يتحقق على هذا الشكل عن طريق الكدح بل يسبق الكدح كمقدمة له * . والارض هى ملك للفرد هنا لا لأنه عمل بها أى لا كنتيجة لنشاطه بل لأنها تعتبر شرطا طبيعيا لوجوده كعضو فى القبيلة أو المشاع . وهو كعضو فى القبيلة يتعامل مع الارض مثلما يتعامل هو كفرد مع جلده وأعضاء حواسه وغيرها المعطاة له من الطبيعة ** .

وهكذا فى التحليل الماركسى للاشكال السابقة للانتاج الرأسمالى نفصل ما يهمنا فى الموضوع وما يعتبر رئيسيا – أى الدور المتفوق فى اشكال الانتاج ما قبل الرأسمالية للعنصر الطبيعى (أى الذى لم يجر تحويله تاريخيا) والمعطى للفرد مباشرة (قبل الكدح) على شكل شرط ذاتى وموضوعى لكدحه .

ان حالة «الالتحام الطبيعى» للفرد مع مقدمات انتاجه الطبيعية هى نقطة انطلاق للتاريخ . غير أن ماركس يكشف علائم هذه الحالة (باشكالها هذه أو تلك) على طول فترة هائلة من الزمن التاريخى – حتى مرحلة توطيد الطريقة البورجوازية فى الانتاج نهائيا .

ويتبع وجود الناس ضمن هذه الشروط من جهة الى الأرض والى عدد من الظواهر الطبيعية أو حسب اصطلاح الماركسية يتبع «لوسائل الانتاج الناشئة طبيعيا» *** ومن جهة آخرى فهو متعلق بالجماعات

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٧٣ .

** نفس المرجع .

*** ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٦٥ .

المتكونة طبيعيا بما فى ذلك المشاعية التى تعتبر أكثر الاشكال فيما قبل الرأسمالية تميزا للكدح الزارعى (تماما كما يعتبر التعاون المصنعى شكلا مميزا لتنظيم الكدح الصناعى) .

وبالتالى فان العصر المرتبط بامتلاك ثمار الطبيعة الجاهزة وبسيطرة الكدح التملكى (الصيد وصيد الاسماك والتجميع والرعى الخ .) هو عصر التبعية المباشرة للانسان من قوى الطبيعة . وفى هذه المرحلة تقوم الطبيعة «ضد الناس كقوة غريبة جدا وقوية لا تقهر حيث يتعامل معها الناس على الطريقة الحيوانية ويخضعون لسلطتها كالقطيع . . .» * .

وقد سمى هذه المرحلة فريدريك انجلس «بمرحلة ما قبل تاريخ الحضارة» * * . بينما يسميها كارل ماركس المرحلة «الاولية» «والجنينية» لتطور الحضارة . غير أن الناس على هذه الدرجة أيضا مضطرين لاستخدام أدوات الكدح وتغيير شكل ما هو موجود . وبذلك تكون رابطتهم مع الطبيعة منذ البدء ذات أثر نشاط اجتماعى (وبالتالى حضارى) مع أنها تحمل طابعا محدودا .

أما فى مرحلة التطور وانتشار الزراعة انتشارا واسعا ، الزراعة التى سمّاها ماركس «بهذا الشكل الابتدائى للانتاج» (وينسب هنا كارل ماركس المجتمع

---

* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٤٠ .

* * هكذا يسمى الفصل فى كتاب انجلس «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» (ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٣ ، ص ٢٨ــ٣٣) .

الآسيوى والاغريقى والاقطاعى) ، ففى هذه المرحلة يسيطر العنصر الطبيعى فى شروط الكدح * . ويظهر هذا العنصر على شكل مماثلة مباشرة بين الفرد الكادح والجماعة المتكونة طبيعيا (المشاع) وكذلك على شكل الملكية الجماعية للأرض التى تعبر عن «الوحدة الطبيعية» للمنتج مع الشروط الموضوعية للانتاج . ان هذا «الالتحام المباشر» للمنتج مع الشروط الطبيعية للانتاج يجرى التعبير عنه ويكتمل هنا بعلاقات التبعية الفردية والخضوع (الرق والعبودية) التى تأول المنتج الى شروط لاعضوية للانتاج . «. . . فالعامل على صورة عبد أو رقيق يبرز على شكل **شرط لا عضوى** للانتاج فى صف واحد مع كائنات الطبيعة الاخرى الى جانب القطيع أو يكون تابعا للأرض» ** . وحسب ماركس فان هذه العلاقات هى اظهار اجتماعى للمحدودية الطبيعية للانسان ككائن منتج .

وبما أن الانسان فى هذه الحالة يبرز كذات للنشاط فان هذه الحالة يمكن النظر فيها كوضعية حضارية معينة للبشرية . ولكن بما أن نشاط الانسان محدود هنا بشروط الانتاج التى هى عبارة عن مقدمة للكدح لا نتيجة له أى بشروط طبيعية بحتة فانه يمكن الحديث

---

* «فى جميع اشكال المجتمع حيث تسيطر الملكية للارض لا تزال تسيطر علاقات محددة من قبل الطبيعة» (ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٤) .

** ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٧٨ .

عن المحدودية الطبيعيـــة لهذه الحالة الحضاريـــة . وبكلمات أخرى فان الانسان هنا يكون «متحضرا» بقدر وحدته النشيطة مع الطبيعة «وغير متحضر» بقدر وحدته «المباشرة» (غير المحققة عن طريق الكدح) مع الطبيعة وبقدر «التحامه الطبيعى» مع شروط الانتاج .

وفى الوقت نفسه تتمثل هذه الدرجة من التطـور الاجتماعى بمجموعة غنية ومتنوعة للمنجزات الماديـــة والروحية للحضارة بشكل كاف . ولا يوجد هنا تناقض لأن مقياس التطور الحضارى فى هذه الحالــــة ليس التثبيت الكمى لنتائج النشاط الانسانى الموجـــودة تجريبيا بل **التحديد الكيفى لعلاقة الانسان بالطبيعـة أثناء عملية هذا النشاط** .

وكيف تظهر بشكل ملموس المحدودية للحالـــة الحضارية فى هذه المرحلة من العملية التاريخية ؟

أولا – ان التطور الحضارى محدود باطار الشروط المحلية ويحمل طابعا **موضعيا** (محدود بالمكان) . وحسب ماركس يجرى شرح الطابع الموضعى للتطور بـــأن طريقة تجمّع الناس أثناء عملية الكدح هى هنا رابطة عائليـــــة وقبلية وجغرافية حيث تغيب المنظومـــــة الاجتماعية المتطورة والعامة لتبادل ثمار الانتاج .

ثانيا – يتميز هذا التطور **بالتقليدية** . بمـــا أن الشروط الموضوعية لوجود الفرد هى مقدمات طبيعيـــة (لم تأت عن طريق الكدح) فان الكدح يحمل هنا طابع اعادة الانتاج البسيط والتكرار على الأساس السابق : فالعنصر الطبيعى كقاعدة يجرى اعادة انتاجه بصفته السابقة فحسب دون اخضاعه الى تغيرات جوهرية . «فى جميع هذه الأشكال تعتبر قاعـــدة التطـــور **هى اعادة انتاج**

العلاقات المعطاة سابقا (حسب الدرجة المتكونة طبيعيا أو الناشئة تاريخيا والتى أصبحت تقليدية) للانسان المستقل بمشاعته ووجوده **الموضوعى المحدد والمقرر** فى علاقته بشروط الكدح كما فى علاقته مع رفاقه فى الكدح وأبناء قبيلته الخ . وبسبب ذلك فان هذه القاعدة تحمل منذ البدء طابعا **محدودا** . . .» * . ان علاقة الناس بالطبيعة كعلاقتهم فيما بينهم تحمل على هذا الشكل طابعا متكررا باستمرار وهى لذلك علاقة راكدة . لقد كتب لينين أن «قانون الطرق ما قبل الرأسمالية فى الانتاج هو عبارة عن تكرار لعملية الانتاج ضمن المقاييس السابقة وعلى أساس تقنى سابق : هذا هو الاقتصاد السخرى للملاكين العقاريين والاقتصاد الطبيعى للفلاحين والانتاج الحرفى للصناعيين . . . وكان يمكن للوحدات الاقتصادية أن تتواجد لقرون عديدة دون أن تتغير لا فى طابعها ولا فى كميتها بالاساليب القديمة للانتاج . . .» ** . والجدير بالذكر ان التقليدية كعلامة مميزة متخصصة لكل النمط الحياتى فى التشكيلات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية هى عبارة عن نتيجة لتفوق قيمة العنصر الطبيعى فى النشاط الحياتى للناس وهى لا تميز نموذجا خاصا ومستقلا من الحضارة بل تميز فقط **مرحلتها البدائية** فى التطور .

وثالثا – تغيب فى هذه الدرجة من التطور الحضارى البداية **الفردية المتطورة** . «. . . ان الأنظمة الانتاجية

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٧٥ .

** لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٣ ، ص ٥٧ .

الاجتماعية القديمة . . . تعتمد اما على عدم نضج الفرد الواحد والذى لم ينفصل بعد عن حبل سرة الروابط الطبيعية القبلية مع الناس الآخرين – كما أشار ماركس – أو تعتمد على العلاقات المباشرة للسيطرة والخضوع» * . «وكقوة أولى وعظيمة للانتاج تبرز هنا المشاعية ذاتها . . .» ** . وبما أن الانسان فى هذه المرحلة «يبرز **ككائن قبلى وكائن عشائرى وحيوان قطيعى**» *** فان طابع نشاطه الذى لا وجه له هو تعبير عن المحدودية الطبيعية لوجوده . «وهنا ، فى نطاق دائرة معينة ، قد يحصل تطور كبير . كما يمكن أن تظهر شخصيات بارزة . ولكن هنا لا يبدو ممكنا التطور الكامل والحر للفرد وللمجتمع لأن مثل هذا التطور موجود فى تناقض مع العلاقة الأولية (بين الفرد والمجتمع)» **** .

ان المحدودية الطبيعية لتطور الانسان (الموضعية والتقليدية وعدم نضج البداية الفردية) على مراحل التاريخ فيما قبل الرأسمالية تنتشر بنفس القدر على النشاط المادى والروحى على السواء . ان محدودية علاقة الناس بالطبيعة وببعضهم البعض فى عملية الكدح تجد **تعبيرا مثاليا** فى وجهات نظرهم وتصوراتهم . «وتنعكس هذه المحدودية الفعلية بشكل مثالى فى الديانات القديمة التى تؤله الطبيعة وفى الاعتقادات

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٢٣ ، ص ٨٩ .

** ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٨٥ .

*** نفس المرجع ، ص ٤٨٦ .

**** نفس المرجع ، ص ٤٧٥ .

الشعبية» * . ان الأسطورة كثمرة للخيال الجماعي حيث الاشتراط الطبيعي لوجود الانسان يحصل على تجسيد وتحويل «فني ولاشعوري» هي الجانب المثالي لتلك الحالة التاريخية حيث يكون الانسان في تبعية مباشرة لقوى الطبيعة . «ان كل اسطورة تتجاوز وتخضع وتحول قوى الطبيعة في الخيال وبواسطة الخيال وهي تختفي بالتالي . . . عند السيطرة الفعلية على قوى الطبيعة هذه» * * . في الادراك الاسطوري وكذلك في الادراك الفني والفلسفي الناشيء على أساس الأول في الماضي تبدو المحدودية الطبيعية للانسان (من جانب وجوده الموضوعي كما ومن جانب وجوده الذاتي) على شكل سيطرة العام «والقبلي» واللاشخصي فوق الخاص والمستقل والفردي . فالانسان اذا يظهر كمجرد اداة بين يدي العام الذي يجري تصوره على شكل الهة أو قوى كونية لاوجه لها أو قضاء عالمي أو دولة وماشاكلها . ان تطور الادراك الاجتماعي في هذه المرحلة حتى في أسمى نماذجها (مثلا في الفن القديم) يشهد بأن الانسان هنا لا يزال على درجة من الحضارة تطابق علاقته المحدودة بالطبيعة وكذلك تطابق تطويره المحدود لبدايته الفردية والشخصية .

حتى في هذا النموذج العالي من الحضارة الروحية الماضية مثل المأساة الاغريقية يرى الباحث السوفيتي في الحضارة القديمة أ . لوسيف تعبيرا فنيا مميزا لمحدودية وعدم نضج البداية الفردية .

---

* ماركس انجلس . المؤلفات ، المجلد ٢٣ ، ص ٨٩–٩٠ .

* * ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٧ .

مع ان المأساة الاغريقية كمـــا يشير أ . لوسيف استطاعت أن تزدهر فقط فى عهـــد التطـــور الكبير للشخصية عندما كفت الملحمة المتزنة اللاشخصيـــة عن ان تكون الموقف الآنى من العالم وهى مع ذلك فى أساسها ايضا لاشخصية . «أما أساس طابعها اللاشخصى فيكمن فى أن البداية الرئيسية الفاعلة فيها هى **القدر والقضاء الاعمى المجرد** حيث تكون الشخصية الانسانية بين أيديه عبارة عن وسيلة ميكانيكية وواضح من هذا المثال أنه حتى عهد ازدهار الشخصية فى اليونان يعتبر فى الحقيقة استمرارا لتفكير القدمـاء التشكيلى والبدنى والمجرد . . . ان هذان التجريد والبـــرود اللاشخصى نجدهما فى كونيات ما قبل سقراط وفى علم أفلاطون عن الآفكار وفى تركيز ابيقور حول الذات والتمتع الحكيم وفى «التأمل» للمشككين وفى «خمول» الرواقيين وفــى «حكمة» الأفلاطونيين الجــــدد . كل هــذه الاشكال والأساليب والعصور والمراحل والعهود المختلفـــة اللانهائية تحمل فى طياتها نفس الشىء – اى تفكير تشكيلى مجرد لعموم القدماء» * .

ان الانتاج الاجتماعى على هذا الشكل يعتمد فى جميع أشكال المجتمع لما قبل البورجوازيـــــة حيث تسيطر الزراعة – يعتمـــد على «الوحدة المباشرة» بين المنتج وشروط كدحه (الموضوعية والذاتية) ، أى يعتمد على الوحدة المحققة لا عن طريق الكدح بل بواسطة رابطة الفرد الطبيعية مع هذه الشروط – تلك الرابطة الموجودة قبل وجود الكدح كمقدمة طبيعية له . هنـــا بالضبط تكمن

* آ . لوسيف . تاريخ علم الجمال القديم (الكلاسيكية المبكرة) . موسكو ، ١٩٦٣ ص ٦٣-٦٤ .

المحدودية الطبيعية للانتاج الاجتماعى والانسان نفسه كذات للنشاط فى هذه المرحلة التاريخية . وتجد هذه المحدودية تعبيرا لها فى الضيق الحضارى لهذه المرحلة (أى التقليدية وغياب البداية الفردية والطابع الموضعى للتطور) وتظهر علائم كل ذلك على مستوى النشاط المادى والعملى وكذلك على مستوى الادراك .

ومن الطبيعى أن هذه المحدودية لا تلغى الطابع الاجتماعى للانتاج ولا دوره الحاسم فى التطور التاريخى . فالحديث هنا يدور فقط عن أن هذا الطابع وهذا الدور محدودان هنا بالظروف الطبيعية التى لم تتحول بعد بواسطة الانسان ولذلك فانها تحتفظ برابطتها الاولية مع العمليات الطبيعية . وعلى هذه الدرجة من التطور الاجتماعى يجد الانسان هذه الظروف على الشكل الذى أنتجته الطبيعة مباشرة لذلك فهو ينظر اليها كمقدمات طبيعية معطاة قبل الكدح على شكل طبيعى (كما أعطته الطبيعة جسمه وشعره وأسنانه الخ . .) .

فى مرحلة التطور الصناعى فقط والذى يخضع لنفسه الزراعة بالتدريج تظهر الى المقدمة أثناء عملية الكدح تبعية الانسان لا للشروط الطبيعية بل **للشروط المصنوعة تاريخيا** ومن «وسائل الانتاج المصنوعة من قبل المدنية» أى تبعيته لنتائج الكدح السابق . فى هذه الحالة يحصل «العنصر المصنوع تاريخيا» على معنى الشرط العام للانتاج الاجتماعى . والانسان فى وحدته مع هذا العنصر أثناء عملية النشاط الكدحى يبدو مرتبطا مع الناس الآخرين لا عن طريق الجماعية الناشئة طبيعيا بل عن طريق مقايضة النشاط وكذلك عن طريق استخدام النشاط «الغريب» على شكل عنصر

شيئى لنشاطه الشخصى . وتبدو بذلك العلاقات بين الناس كنتيجة مباشرة للكدح وتتحقق بواسطة الكدح وتعتبر نتيجة له . ولكن هذا يعنى أن الطابع الاجتماعى للكدح يتحرر كليا فى هذه المرحلة من تحديده الطبيعى السابق ويحصل على شكل عام ومتكامل لمظهره .

وفى تركيب الانتاج حيث العنصر المصنوع تاريخيا يحصل على معنى حاسم **فان علاقة الانسان بالطبيعة تظهر مباشرة كعلافته بالناس الآخرين أى كعلاقة اجتماعية .** وتأخذ رابطته مع الطبيعة فى هذه الشروط ، لا طابع الوحدة المباشرة (أى الالتحام) معها بل طابع «الوحدة الفعّالة» المشروطة كليا بحقيقة وجوده ضمن المجتمع . والطبيعة معطاة للانسان هنا ليس مباشرة بل على شكل نتيجة شاملة للنشاط البشرى أى على شكل متحول اجتماعيا . لذلك فان علاقة الانسان بالطبيعة تبدو هنا منذ البداية حتى النهاية على شكل علاقة اجتماعية حيث يرتبط الناس فيما بينهم لا بعرى القرابة أو رابطة اخرى جماعية نمت طبيعيا بل بعرى النشاط الذى يتحقق بصورة مشتركة (اى اجتماعيا) .

وهنا بالذات **فى هذه المرحلة من التاريخ حيث العلاقة المذكورة تحصل على تطور عام (متكامل) يفترض لأول مرة الاختلاف الموضوعى بين الطبيعة والحضارة .** ان مغزى هذا الاختلاف دقيق جدا : اذ يدخل فيه الاختلاف بين شكلين خاصين للعلاقة المتبادلة تاريخيا بين الانسان والبيئة الطبيعية . ففى الحالة الأولى لا يزال الانسان يبرز بقدر ما كعنصر للبيئة الطبيعية وهو غير منفصل عنها كليا («الوحدة المباشرة») بينما فى الحالة

الثانية تكون الطبيعة بشكلها المتغير عبارة عن عنصر للبيئة الانسانية (أى المصنوعة من قبل الانسان) أو تبدو كعنصر حضارى مباشرة (أى «وحدة نشاطية») . وهكذا تمثل الحضارة **الطابع العام والخصوصى بالنسبة للانسان لعلاقته بالطبيعة** . هذا الطابع يسمو به فوق ميزات الوجود الطبيعى المحض ويتفق مع وجوده مباشرة كذات اجتماعية للنشاط .

ان هذا الاختلاف بين الطبيعة والحضارة لا يسعى مطلقا الى وضع حدود بين «ما هو بيولوجى» و«غير بيولوجى» وكذلك «الفطرى» «والمصاغ حياتيا» وكذلك بين «الوراثة» و«البيئة» الخ . . وبشكل عام فان أى محاولة لتصور الحضارة كشىء «آخر» بالنسبة للطبيعة وكميدان خارج عن الطبيعة مطلقا أو فوق الطبيعة للوجود البشرى ، فان هذه المحاولة غريبة لهذا الطرح للمسألة . اذ لا يوجد بين الحضارة والطبيعة أى اختلاف جوهرى أساسى . والحدود التى وضعناها سابقا بين الحضارة والطبيعة له مغزى فقط **داخل الوجود التاريخى للبشر** وهو يدل على الأشكال المختلفة لتفاعل الانسان المتبادل مع البيئة الطبيعية . وبكلمات أخرى تملك هذه الحدود طابعا تاريخيا وليس مطلقا وهى تعبر لا عن طبيعة الانسان المزدوجة بل عن طبيعته المتغيرة والمتطورة تاريخيا .

ان الانتقال الى المرحلة الصناعية فى التطور قد تحقق فى تاريخ أوربا كما هو معلوم على الصورة الرأسمالية . لذلك فان التحليل العلمى للانتاج الرأسمالى كصورة محددة تاريخيا وخاصة للانتاج الاجتماعى قد سمح لكلاسيكيى الماركسية بالكشف عن

الاختلاف الموضوعى بين الطبيعة والحضـــارة . وتبرز الحضارة فى حدود هذا التحليل كشكل اجتماعى شامل لامتلاك الانسان لقوى الطبيعة وكوحدته الفعالة مـــع الطبيعة وهذا يعنى كشكل لتطور الانســـان نفســـه باعتباره كائن اجتماعى وذات اجتماعية للنشاط . ولكن هذا وجه واحد فقط للسؤال . اذ لم يماثل كلاسيكيو الماركسية مطلقا وأبدا بين تطور الحضارة وبين شكل وجودها الاجتماعى كما هو الحال فى مرحلة الانتـــاج الرأسمالى . فقد أشاروا الى المحدودية الاجتماعيـــة للتطور الحضارى لهذه المرحلة . وفى الماركسيـــة يستخدم ادراك هذه المحدودية والتحليل النقدى للانتاج البورجوازى كشكل عابر تاريخيا بالنسبة للتطـــور الحضارى ، يستخدم كقاعدة للسؤال حول النسبة بين المجتمع والحضارة .

٢ ـ المجتمع والحضارة

ينظرون عادة الى الحضارة على أنها «جزء» ما مـن المجتمع وكظاهرة تشمل مجالات معينة فى حياة النـــاس الاجتماعية . وغالبا ما يجرى التوقف على هذا الاثبات اثناء وضع النسبة بين المجتمع والحضارة . وينطلقون عند ذلك طبعا من فرضية أنه الى جانب الحضارة كظاهـرة اجتماعية توجد ظواهر اجتماعية اخرى لا يمكن اعتبارها حضارة ولاتدخل فى المجال المحدد بهذا الاصطلاح . فمثلا يعتبر اى . ايون ضروريا «فصل ميدان الحضارة عـن الظواهر الاجتماعية الآخرى وبشكل خاص عن السياسة والاقتصاد وتحديد العلاقة المتبادلة فيما بينها أيضا» *

* اى . ايون . مشاكل الحضارة والنشاط الحضارى ، ص ١٣ .

ويصرح بنفس الروح يا . شيبانسكى فيقول : «نحن نفرق بين الشروط الطبيعية والاقتصادية والحضارية والتى تخلق بمجملها امكانية نشوء المجتمعات البشرية وتبدى تأثيرها على سير العمليات الجارية بداخلها» * .

كيف اذا يتناسب فعليا مفهوما «المجتمع» و«الحضارة» فيما بينهما ؟ وماذا يجب أن ننسب الى الحضارة فى اطار الحياة الاجتماعية للناس ؟ برأى ا . ماركاريان فانه من أجل ابراز هذه الظاهرة كموضوع متخصص فى البحث العلمى لا تكفى الاشارة الى أن الحضارة «لا طبيعية» وأنها ثمرة للنشاط البشرى ، لأنه فى هذه الحالة لا يجرى تثبيت حدود ظاهرة الحضارة» * * .

من أجل اظهار النسبة بين مفهومى «المجتمع» و«الحضارة» يقترح ماركاريان النظر الى الحضارة لا «كجزء» من المجتمع بل **كوظيفة** له . ويفهم من الأخيرة كطريقة لنشاط المجتمع (كذات جماعية) تحوى فى داخلها «نظاما للوسائل والآليات المصنوعة لا بيولوجيا ويندفع بفضلها ويتوجه ويتنسق ويتحقق النشاط البشرى ويجرى امداده» * * * . ان طبيعة الحضارة حسب هذا الاصطلاح «تكنولوجية» كليا مع أن مفهوم «التقنية»

* يا . شيبانسكى . المفاهيم الأولية فى علم الاجتماع ، ص ١٨ .

* * ا . ماركاريان ، مكان ودور الحضارة فى المعرفة الاجتماعية المعاصرة . — «مسائل فلسفية» ، ١٩٧٠ ، العدد ٥ ، ص ١٠٢ .

* * * ا . ماركاريان . حول أصل ونشوء النشاط البشرى والحضارة ، ص ٤٣ .

و«التكنولوجيا» يجرى شرحه من قبل ا . ماركاريان بشكل موسع : فهذا المفهوم لا يتضمن أدوات ووسائل الانتاج المادى فقط بل وكذلك الدوافع الأخلاقية والمثـــل الجمالية ووجهات النظر بالنسبة للعالم الخ . اذا ماذا فى هذه الحالة لا يجرى انضمامه الى الحضارة نفسهـــا وماذا يبقى خارج نطاقها ؟ ان الحضـــارة – حســب ماركاريان – لا تشمل العلاقات بين الأفراد وجماعـــات الأفراد التى تميزهم كذوات للنشاط ، فالناس كذوات للأفعال البشرية مجتمعة فى جماعات واسعة لا يمكن أن ينتسبوا من وجهة النظر هذه الى الحضارة . وحســب هذا يجرى تقسيم النظرية الاجتماعية ونظرية الحضارة . فالأولى تنظر فى العلاقات بين الناس كذوات للنشاط والثانية تنظر فى طرق النشاط (أى فى حاصل الوسائـل «التقنية» و«التكنولوجية» المستخدمة أثناء عملية النشاط).

بالكاد يمكن الموافقة مع هذه الموضوعة اذ يحصل هنا أن محتوى العملية الحضارية ليس تطور الانســان نفسه كذات اجتماعية للنشاط بل تطـــور الشروط «التكنولوجية» فقط (على الاقل لا الماديـــة فقط بل والمعنوية أيضا) وكذلـــك تطور وسائـــل وأدوات نشاطه . وتكون الحضارة هنا عبارة عن شكل وجودها الأشيائى فقط وليس وجودها الشخصى .

وبرأينا لا يجوز بشكل عام الفصل بين «طريقـــة النشاط» وبين «العلاقات بين الناس» كذوات لهـــذا النشاط (فمثلا لا يجوز النظر الى طريقة الانتاج بشكل منفصل عن العلاقات الانتاجية) . بالنسبة للحضارة يؤدى هذا الفصل الى تنحية العلاقات بين الناس اثناء عملية النشاط من تركيب الحضارة . ويبدو كل من المجتمـع

والحضارة كظاهرتين مختلفتين نوعيا بالرغم من ارتباطهما وظيفيا .

أما محاولة فهم الاجتماعية والحضارة كظواهر مختلفة فيما بينها بالأساس فانها تعتبر الوجه الثانى للسؤال وتؤدى الى عزل حاد بين النظرية الاجتماعية (علم الاجتماع) وبين نظرية الحضارة (علم الحضارة) . ويكون هذا العزل ملموسا بشكل حاد فى العلوم الاجتماعية المعاصرة فى الغرب وقبل كل شىء فى تطوير الفرعين لهذه العلوم – الانتروبولوجيا وعلم الاجتماع . ان هذين المجالين مرشحان اليوم لاحتلال دور المعرفة المعممة عن الحضارة من جهة وعن المجتمع من جهة اخرى .

ان البحوث الاتنوغرافية والاثنولوجية العديدة والتى جرت فى بداية القرن العشرين كانت قد استخدمت كأساس لاظهار فرع خاص من المعرفة ضمن العلوم الاجتماعية ألا وهو الانتروبولوجيا (هذا الاتجاه معروف فى الولايات المتحدة تحت اسم الانتروبولوجيا الحضارية ، ويسمونه فى انكلترا بالانتروبولوجيا الاجتماعية أما فى ألمانيا الاتحادية فيسمونه تقليديا بالاتجاه الفلسفى للانتروبولوجيا) . ان المناهج الاساسية للبحوث الانتروبولوجية الميالة بدائيا ليس الى العلوم التاريخية الاجتماعية بقدر ما هى ميالة الى العلوم الطبيعية هى المذهب التطورى الذى يرأسه ف . بوآس والمذهب الوظيفى الذى يرأسه ب . مالينوفسكى وكذلك الفرويدية الجديدة التى حصلت على انتشار واسع بفضل م . ميد ور . بينيديكت وآ . كاردنير . وتحت تأثير أبحاث عالم الاتنوغرافيا الفرنسى ك . ليفى – ستروس ظهر فى فرنسا اتجاه الانتروبولوجيا

التركيبية التى تستخدم أثناء تحليل حضارة الشعوب البدائية والمعاصرة ، طرق علم اللغة التركيبى .

بما أن التمحيص المفصل لوجهات النظر الانتروبولوجية العديدة فى الحضارة لا يدخل فى مهمة بحثنا * ، نشير فقط الى التحليل الضيق فى شرح مفهوم «الحضارة» من خلال وجهات النظر هذه . وفى الجوهر فان الحضارة يتم تأويلها هنا الى «القيم» و«القواعد» الفعالة على مستوى الادراك («نماذج التصرف») والتى تحدد تصرف الافراد الشخصى أو الجماعى فى الجماعة المعينة والتى يجرى نقلها من جيل الى جيل عن طريق الاصطلاحات الرمزية وأنظمة الاشارات . ويعطى مثلا الانتروبولوجيان الاميركيان آ . كريبر وك . كلاكهون التعيين التالى للحضارة : «ترتكز الحضارة على طرق مبسطة ونمطية فى التفكير والتقبل والرد وهى الطرق الحاصلة والمتنقلة بشكل اساسى عن طريق الرموز التى تعتبر منجزات مميزة للجماعات البشرية بما فى ذلك تجسيدها فى ثمرات الانتاج المادى . ان النواة الجوهرية للحضارة تتشكل من الافكار التقليدية (أى المنتقاة والمنقولة تاريخيا) وقبل كل شيء من القيم المرتبطة بهذه الأفكار» * * ومن هذا التعيين ينتج أنه يدخل فى أساس

---

* «وجهات النظر الآجنبية فى الاتنولوجيا» . موسكو ، ١٩٧٦ ؛ س . ارتانوفسكى . حول انتقاد وجهة النظر «الوظيفية» و«اللاتحضر» . — «مسائل فلسفية» ١٩٦٤ ، العدد ١ ؛ ى . شتايرمان . مشاكل الحضارة فى علم الاجتماع الغربى . — «مسائل فلسفية» ، ١٩٦٧ ، العدد ١ .

* * النص منقول من : يا . شيبانسكى . المفاهيم الأولية لعلم الاجتماع ، ص ٤٣ .

الحضارة مخططات فكرية وذهنية موروثة تقليديا توجه وتسير الناس ضمن حدود أفعالهم الفردية والجماعية .

ان العيب العام لمثل هذا الشرح للحضارة هو ايصالها الى مظهر مدرك للتصرف الانسانى من جهة (افكار وقيم ومعايير الخ .) ومن جهة أخرى مماثلة الحضارة بما يعترف عليه فى المجتمع وما يصدق عليه اجتماعيا وجرى توطيده فى التقاليد . ان شرح الحضارة على هذا الشكل لايسمح بفهمها كتعبير عن الموقف النشيط اجتماعيا للانسان – الموقف الذى يسمح له لا أن يساير نظام المعايير والقيم المعترف عليها فى المجتمع والتأقلم معها فقط بل والخروج خارج نطاق هذا النظام والدخول معه فى علاقة نزاعية وصنع قيم ومعايير جديدة تتوافق مع الظروف والشروط المتغيرة . ويكون هذا الأخير ممكنا فقط عندما يتحقق الانتقال من مستوى الادراك فى تحليل الحضارة الى مستوى الوجود البشرى الواقعى والاجتماعى العملى وكذلك الى مستوى النظام الاجتماعى ذاته الذى يحدد فى النهاية اختيار هذه القيم والمعايير والطرق فى التصرف أو تلك .

وبخلاف الانتروبولوجيا التى تتجه كقاعدة الى دراسة الأنظمة الرمزية (الحضارة) التى تسير مساعى وتصرفات الشخصية عن طريق اعطائها «نماذج فى التصرف» ، فان تحليل الأنظمة الاجتماعية ضمن اطار المعرفة الاجتماعية الغربية يجرى تحقيقه عن طريق فرع علمى آخر ألا وهو علم الاجتماع . وتكون مهمة هذا الاخير هى الكشف عن تصرف الأفراد لا على مستوى ادراكهم (لا على مستوى الأفكار والقيم ونماذج التصرف الخ . التى اختاروها) بل على مستوى الدور الذى

يقومون بتنفيذه فى حدود النظام الاجتماعى ، وبالتالى فان علم الاجتماع يهتم فقط بمظهر الحضارة ذاك ، والذى يتضمن **المبادئ القواعدية التنسيقية لتصرف الانسان فى دوره الاجتماعى** . وبرأى عالم الاجتماع الاميركى ت . بارسونس يكون الموضوع الرئيسى للتحليل فى علم الاجتماع لا النظام الاجتماعى بالكامل (والذى تقوم بدراسته العلوم الاقتصادية والسياسية ايضا) بل «المظهر **المؤسساتى** للفعل الاجتماعى» فقط والذى يتميز بالقواعد الفاعلة فى هذا النظام ، القواعد التى بدورها قد تأصلت فى الحضارة وحددت «ما **يجب** عمله بالضبط فى هذه الظروف أو تلك من قبل ناس لهم مراتب وأدوار مختلفة تابعة لقيمة **واحدة** أو عدة قيم مختلفة» * .

ويمكن القول أن علم الاجتماع البرجوازى المتجه نحو المذهب الايجابى يؤول علاقات الناس فى المجتمع فقط الى «العلاقات بين الادوار» ويؤول المجتمع الى الأشكال المؤسساتية (المحددة فى قواعد موافقة) للفعل الاجتماعى والتصرف الاجتماعى للأفراد . لذلك فان علم الاجتماع باعتراف بارسونس نفسه لا يهتم بالانسان كشخصية ويعطى الأخيرة مكانا فى اطار علم النفس الاجتماعى فقط .

وبنفس الدرجة فان علم الاجتماع مضطر لأن يتجرد عن تحليل الأنظمة الحضارية ناسبا اياها الى ميدان البحوث الانتروبولوجية . وبكلمة اخرى فان علم الاجتماع البرجوازى يسعى الى تحقيق ذاك التحليل للنظام

---

* «علم الاجتماع الاميركى . منظورات ومشاكل ومناهج» . موسكو ، ١٩٧٢ ، ص ٣٦٥ .

الاجتماعى حيث يكون هذا التحليل مجردا الى أقصى حد عن شخصية الانسان المنضم الى هذا النظام وعن الانسان كذات للتطور التاريخى والاجتماعى . وبقدر ما يفهم علم الاجتماع البرجوازى ضيق هذا التحليل فانه يتحدث عن ضرورة الجمع بين نظرية الاجتماع والأفكار النفسية للشخصية وكذلك يتحدث عن أهمية حساب دوافع التصرف والاتجاهات التقييمية للأفراد . غير أن مثل هذا «التصحيح» بالنسبة للعامل الانسانى لا يلغى الشيء الرئيسى - أى التصور عن الافتراض الأولى للنظام الاجتماعى المعطى للانسان وعن الاستقلال المطلق لهذا الافتراض عن الأفعال والدوافع البشرية .

وبنفس الوقت لا يمكن اهمال تلك الموضوعة الهامة حيث يكون أى نظام اجتماعى متعامل مع الفرد كقيمة مستقلة عنه هو بدوره عبارة عن ثمرة لمجمل النشاط البشرى . لذلك فان العامل الانسانى أثناء تحليل المجتمع يجب حسابه لا كقيمة سالبة فقط بل وكقيمة فعالة لها تأثيرها المباشر على سير التطور الاجتماعى . وبقدر ما يجرى ادراك المجتمع كنتيجة حتمية لنشاط بشرى محدد تاريخيا له الفضل بنشوئه وتطوره فان هذا المجتمع يصبح موضوعا لا للتحليل الاجتماعى فقط بل وللتحليل النظرى والحضارى وينكشف هنا كظاهرة للحضارة .

ان العلاقات الاجتماعية تكون مؤشرا ومقياسا لتطور الانسان وبالتالى لحضارته بصفتها علاقات بين الأفراد وجماعات الأفراد كذوات للنشاط بالضبط . وتشكل هذه العلاقات ضمن هذا المعنى «المادة الأساسية» للحضارة بقدر ماتنكشف فى الحقيقة على شكل «علاقات انسانية»

وعلاقات تعين وجود وتطور الانسان فى المجتمع لا كشىء الى جانب الأشياء الأخرى ولا كدور وظيفى فى النظام الاجتماعى بل وكذات اجتماعية تاريخية للنشاط . وضمن هذا المعنى الحضارى الأصيل لا يمكن تأويل العلاقات الاجتماعية الى «العلاقات بين الأشياء» (كما فى الاقتصاد السياسى البرجوازى) ولا الى «العلاقات بين الأدوار» (كما فى علم الاجتماع البرجوازى) . اذ أن العلاقات بين الأشياء وبين الأدوار هى عبارة عن أشكال متحولة متغربة اجتماعيا لهذه العلاقات فقط يتميز بها طور الانتاج البرجوازى والمجتمع البرجوازى بشكل عام . أثناء تقديم هذه الأشكال على أنها جوهر العلاقات الاجتماعية وجعلها فيتيشية ، يضطر علم الاجتماع البرجوازى الى الغائها من تركيب الحضارة والنظر اليها كموضوع لا للتحليل النظرى الحضارى بل فقط كموضوع للتحليل الاقتصادى أو الاجتماعى . وهنا بالتحديد ينكشف مذهب اللاتأريخية لهذا العلم . وبالتالى فان الحضارة نفسها تكون هنا عبارة عن نظام خاص للمعانى وهو يشمل على مجال الادراك فقط وهنا بالضبط تنبسط تلك الهوة التى تفصل بين نظرية المجتمع ونظرية الحضارة فى العلم الغربى .

ان جوهر نقد نظام العلاقات البرجوازية الذى قام به ماركس والذى يميز الصفة الرئيسية لموقفه التاريخى من الواقع ، هذا الجوهر يكمن فى أن وراء الشكل الشيئى (والمؤسساتى) لهذه العلاقات فى المجتمع البرجوازى استطاع ماركس أن يكتشف «العلاقات بين الناس» أثناء عملية الانتاج واعادة انتاج حياتهم وكذلك الكشف عن محتواها الانسانى الفعلى . ان هذا النقد النظرى ساعد

على برهنة المهمة العملية البحتة من أجل تجاوز الطابع التغريبى فى العلاقات الاجتماعية وتحويلها الى «علاقات انسانية» تحدد تطوير لا الثروة المجردة (المحولة الى رأس مال) بل تطور الانسان نفسه. وبهذه الصفة تحصل هذه العلاقات على مغزاها ومحتواها الحضارى. وبالتالى يجرى حل مسألة النسبة بين الحضارة والمجتمع فى الماركسية حلا تاريخيا محدداً وتصبح هذه المسألة مادة للنظرة التاريخية الى الواقع.

من وجهة النظر هذه لا يمكن للحضارة أن تكون متساوية لا مع «جزء» من المجتمع ولا مع وظيفته المستقلة. فالحضارة غير منفصلة عن المجتمع لأنها تشمل **مجمل الروابط الاجتماعية والعلاقات بين الناس كذوات للنشاط**. وبما أن الحضارة هى مرادف دائم للتطور البشرى فانها تتفق بذلك مع التطور الاجتماعى ومع تطور الانسان ككائن اجتماعى. وتبدو الحضارة ضمن هذا المفهوم عبارة عن الوحدة الأصيلة بين «الانسانى» و«الاجتماعى» وتعتبر عملية لقيام «الجوهر الانسانى» للمجتمع «والجوهر الاجتماعى» للانسان.

ان السعى للنظر الى الحضارة على أنها «جزء» من المجتمع فقط (بغض النظر عما يحويه هذا «الجزء») لا يحسب للناحية الأخرى من الحضارة حسابا والتى حللناها أعلاه ألا وهى العلاقة المتميزة للانسان بالطبيعة. «ان جوهر الطبيعة **الانسانى** موجود من أجل الانسان **الاجتماعى** فقط لأن الطبيعة فى المجتمع فقط هى بالنسبة للانسان عبارة عن **حلقة تربط** الانسان **بالانسان** وعن وجوده من أجل الآخر ووجود الآخر من أجله وكذلك عن العنصر الحياتى للنشاط الانسانى.

والطبيعة تبرز فقط فى المجتمع **كأساس** لوجوده **الانسانى** الخاص . وفقط فى المجتمع يعتبر وجوده **الطبيعى** هو وجود **انسانى** بالنسبة له وتصبح الطبيعة بالنسبة له انسانا . وبهذا الشكل فان **المجتمع** هو وحدة جوهرية متكاملة بين الانسان والطبيعة وهو بعث حقيقى للطبيعة وتحقيق طبيعى للانسان وانسانية محققة للطبيعة» * . وبما أن مثل هذه العلاقة يمكن أن تتواجد فقط فى المجتمع فان المجتمع كله لا «جزءه» المستقل فقط هو الذى يشكل ميدان التطور الحضارى . ان علاقة الانسان بالطبيعة والتى يمكن على أساسها الحكم على «درجة الحضارة العامة للانسان» تنكشف مباشرة وعلى هذا الشكل كعلاقته بالناس الآخرين وكعلاقة اجتماعية . لذلك فانه فى حال العلاقة المتبادلة بين المجتمع والحضارة تبدأ الماركسية لابمقابلة هذه المقولات فيما بينها بل بتحديد **وحدتها** الملتحمة **وتوافقها** .

غير أن الماركسية لاتفهم هذه الوحدة بشكل مجرد بل تاريخى لأنها تصبح ممكنة فى التاريخ لا بصورة فورية بل فقط فى تلك المرحلة حيث ينطبق مباشرة التطور الاجتماعى مع تطور الانسان نفسه . وبقدر ما يستثنى تطور المجتمع من نفسه تطور الانسان فانه يجد نفسه «خارج اطار» الحضارة . وتحصل العلاقات الاجتماعية آنذاك لا على وظيفة الانتاج الذاتى والتطور الذاتى للناس (أى وظيفة حضارية) بل على وظيفة انتاج «الأشياء» أو

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٢ ، ص ١١٨ .

«الافكار» بصورتها المنعزلة عن الانسان . وبهذه الصفة تصبح العلاقات الاجتماعية موضوعا للتحليل الاقتصادى أو الاجتماعى . وكشرط منهجى لتجاوز هذا الانقطاع يمكن فقط أن يكون تحويل العلاقات الاجتماعية الى موضوع للحبث الاجتماعى التاريخى (أو النقدى العلمى — وهذا نفس الشيء) والذى يعتبر تحليل ماركس للنظام الرأسمالى كنموذج كلاسيكى له .

كيف ، اذن ، تنكشف فى هذا التحليل مشكلة النسبة بين المجتمع والحضارة ؟

ان الطابع الاجتماعى للنشاط البشرى ، كما ذكرنا ، يحصل لأول مرة على شكل مظهر عام (متكامل) ومتحرر من المحدودية الطبيعية الاولية فى مرحلة تطور الانتاج الرأسمالى . وفى هذه المرحلة التاريخية بالذات يجرى لأول مرة خلق شروط «تبادل النشاط» المتكامل بين الناس أثناء عملية الانتاج وكذلك شروط التملك الكامل من قبلهم لقوى الطبيعة . «. . . ان الرأسمال فقط هو الذى يخلق المجتمع البرجوازى والامتلاك الكامل من قبل أعضاء هذا المجتمع للطبيعة وللرابطة الاجتماعية نفسها» * . وأثناء اخضاع عملية الانتاج يبدى الرأسمال تأثيرا ثوريا على كل النمط القديم فى الحياة وفى تفكير الناس المرتكز على «التطور المحلى للبشرية» و«الانحناء الموسوس أمام الطبيعة» . ويشير ماركس الى أن «الطبيعة فى الرأسمالية تصبح فقط عبارة عن شيء لأجل الأنسان

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٣٨٧ .

وحاجة مفيدة فقط . ويقلع الناس عن الاعتراف بهـــا كقوة ضاغطة . . .» * .

ان حاجة رأس المال الى توسيع حدوده باستمرار هذه الحاجة التى تفترض تطور الانتاج الاجتماعى من جميع الجوانب والتبادل والاستهلاك ، تبدو فى النهاية مظهرا لاتجاه حضارى تاريخى اكثر عموميـــة الا وهو الاتجاه **لتعميم الوجود الاجتماعى للانسان** وهذا يعنى تعميم الانسان نفسه . وفى الرأسمالية بالذات يجرى لاول مرة خلق المقدمات الموضوعية من أجل صياغة (تنمية) الانسان ذى صفات اجتماعيـــة اكثر تطورا وغنى ، الانسان القادر على الدخول فى روابط متنوعة مع الطبيعة المحيطة والناس الآخرين . «ان تنمية كل صفات الانسان الاجتماعى وانتاجه كفرد له صفات وروابط أكثر غنى بقدر الامكان وكذلك تكون متطلباته — أى انتاج الانسان كثمرة عمومية ومتكاملة للمجتمع بقدر الامكان (لأنه من أجل استخدام العديد من الأشياء يجب على الانسان أن يكون قادرا على استخدامها — أى يجب أن يكون على درجة عالية من الحضارة) — كل هذا يعتبر شروطا للانتاج المعتمد على رأس المال» * * .

ان الاتجاه التاريخى العام نحو تعميم الوجـــود **الاجتماعى للانسان وتطور روابطه الاجتماعية وعلاقاتـه المتعددة الجوانب يظهر واضحا ضمن اطار الانتـــاج الرأسمالى ويشكل أساسا لما سماه ماركس بالتأثير** التمدنى للرأسمال . «ووفقا لاتجاهه هذا يقوم الرأسمال

---

* ماركس وانجلس . المؤلفـــات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٣٨٧ .

* * نفس المرجع ، ص ٣٨٦ .

باجتياز الضيق القومى والخرافات القومية وتأليـــــه الطبيعة والتلبية التقليدية المختالة المغلقة ضمن حدود معينة للمتطلبات الحالية واعادة انتاج النمط القديـــم للحياة . ان الرأسمال يقف موقفا مخربا من كل هذا وهو دائما يثور كل ذلك ويحطم كل العقبات التى تعرقل تطور القوى الانتاجية وتوسيع المتطلبات وتنوع الانتـــاج واستغلال القوى الطبيعية والروحية والتبادل بها» * .

ان الاتجاه المذكور لا يدخل مطلقا فى اطار التطور الرأسمالى ولا ينتهى عند هذا التطور . انه فقط يظهر لأول مرة فى عهد الرأسمالية اذ يبرز على صورة مقياس يعتبر مثاليا أكثر منه على صورة حالة واقعيـــة . ان سعى الرأسمال وراء التعميم واجتياز أية حدود مفروضة على الانسان من قبل الشروط الانتاجية القديمة المحدودة يجد عقبات ناشئة عن طبيعة الرأسمال نفسها . وبنتيجة ذلك فان «الانتاج الرأسمالى يتحرك ضمن المتناقضـات التى يجتازها باستمرار كمـــا يجرى وضعهـــا باستمرار» * * . ويمكن القول ان عملية تعميم القوى والعلاقات البشرية تبرز فى الرأسمالية فقط على شكل اتجاه مثالى لا يجرى تحقيقه حتى النهاية أبدا . ويتحقق هذا الاتجاه حتى النهاية فقط فى شرط ابعاد واسقـاط نظام العلاقات الرأسمالية . «ان ذلك التعميم الـــذى يسعى اليه الرأسمال سعيا حثيثا يعثر فى طبيعتـــه الخاصة على تلك الحدود التى تجبر فى مرحلة معينة من التطور الرأسمالى على ادراك أن أقصى حد لهذا الاتجاه

---

* ماركس وانجلس . المؤلفـــات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٣٨٧ .

* * ماركس وانجلس . نفس المرجع ، ص ٣٨٧ .

12*

هو الرأسمال نفسه — وهذه الحدود نفسها هى التى ستدفع الناس لأن يحطموا الرأسمال بواسطة الرأسمال نفسه» * .

وفى تحليله للانتاج الرأسمالى لم يثبت ماركس فقط الطابع العمومى لتطور القوى الانتاجية الاجتماعية — وهذا يعنى الروابط الاجتماعية أيضا كمحتوى فعلى للرسالة المدنية التى يحملها الرأسمال فى التاريخ — بل وأثبت أيضا انفصال هذه القوى عن الانسان ككائن منتج . «. . . ان جميع نجاحات المدنية — وبكلمات أخرى — ان أية زيادة فى **القوى المنتجة الاجتماعية** — او اذا أردتم — **القوى المنتجة للكدح نفسه** . . . لا تغنى العامل بل تغنى **الرأسمال** وبالتالى فانها تزيد من تلك القوة التى تسيطر على الكدح وتزيد من القوة المنتجة للرأسمال» ** . وعلى هذا الشكل فان الطابع الاجتماعى والمحتوى الاجتماعى للنشاط الانسانى يحصلان فى الرأسمالية على صورة مختلفة عن تطور الانسان نفسه — صورة لقوة الرأسمال المعارضة له والغريبة عنه . وهنا تكمن **الصورة المحدودة اجتماعيا** (والغريبة اجتماعيا) **اوجود وتطور الحضارة** فى مرحلة التاريخ الرأسمالية . أين ، اذن ، تكمن بالضبط المحدودية الاجتماعية للتطور الحضارى فى الرأسمالية ؟

ان المقدمة الضرورية لنشوء طريقة الانتاج الرأسمالية كما هو معلوم هى انفصال المنتج عن وسائل الانتاج ، الانقطاع بين شروط الكدح الموضوعية

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٣٨٧ .

** نفس المرجع ، ص ٢٦١ .

والذاتية التى كانت قبل ذلك موجودة فى حالة وحدة مباشرة .

ويمكن أن تتحقق الوحدة بين الكدح (كشرط ذاتى) وشروطه الموضوعية فى هذه الحالة فقط عن طريق شراء وبيع القوة العاملة وتحويلها الى سلعة من نوع خاص . وبما أن القوة العاملة يشتريها الرأسمالى من السوق فانها موظفة فى عملية الانتاج على شكل شيء مستقل عن شخصية العامل وعلى شكل قوة منتجة للرأسمال لا للعامل . ومع أن العامل فى أثناء عملية الكدح يصرف قوته العاملة الخاصة به فانه يصرفها كما لو أنها لا تخصه شخصيا بل وكأنها قوة غريبة عنه . وبكلمات أخرى فى أثناء عملية الانتاج لا يشارك العامل **كشخصية** بل **كشيء** ؛ أما ذاته النشيطة فانها تتمثل هنا كشرط أشيائى للانتاج بشكل بحت . وعلى العكس فان العامل كشخصية يكون خارجا عن عملية الانتاج ومضادا لها . وهنا كما أشار ماركس وانجلس يكمن «التضاد بين شخصية بروليتارى مستقل ما وبين الكدح — هذا الشرط الحياتى المفروض عليه . . .» * .

ان فصل الكدح عن شخصية العامل أو حسب اصطلاح استعمله ماركس فى أعماله المبكرة — ان «تغريب الكدح» هو فى النهاية تغريب الانسان عن جوهره الاجتماعى وعن نفسه كذات للنشاط . وبالنتيجة فان «تغريب الكدح» هو «التغريب الذاتى للانسان» : وهنا بقدر ما يحتك الانسان احتكاكا نشيطا مع الطبيعة فانه يفقد الطبيعة كموضوع لنشاطه ويفقد نفسه

* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٨٤ .

كذات لها . وأثناء وجوده النشيط يفقـــد «جوهـــره الانسانى» ويرى رسالته الانسانية خارج إطار نشاطه الخاص «فقط عند تنفيذ وظائفه الحيوانية» اى فى الاكل والشرب الخ . . . «ان ما يتميز به الحيوان يصبح من نصيب الانسان ويتحول ما يتميز به الانسان الى مـــا يتميز به الحيوان» * .

ان الوحدة النشيطة بين الانسان والطبيعة واثبـات الذات العملى (عن طريق الصناعة والتقنية) والنظرى (عن طريق العلم) تتحول هنا الى عزلة عن الطبيعة لدرجـــة أنه يفقد الطبيعة لا كوسيلة للكدح فقط بل وكوسيلة للحياة أيضا . وبقدر ما يحصل نشاطه فى هذه الظروف على طابع اجتماعى فانه هو نفسه ينحدر الى مستـــوى القوة الطبيعية الفيزيائية الملموسة الاشيائية البحتة . وبالنتيجة فان الكدح الذى هو المظهر الجوهرى للبداية الانسانية يحول ما يتفوق به الانسان على الحيوان الى «شىء سلبى» * * . وعند ادخال الانسان فى عملية الانتاج كشىء فقط (لا كشخصية) فان الرأسمالية بهذا تضفى على النشاط البشرى وكذلك على العلاقات المنعقدة فى عملية النشاط طابعا أشيائيا بحتـــا : فالعلاقـــات الاجتماعية تصبح «لا علاقات اجتماعيـــة مباشرة بين الاشخاص فى كدحهم ، بل على العكس ، علاقات أشيائية

---

* ماركس وانجلس . المؤلفـــات ، المجلد ٤٢ ، ص ٩١ .

* * ماركس وانجلس . المؤلفـات ، المجلد ٤٢ ، ص ٩٤ .

للاشخاص وعلاقات اجتماعية للأشياء» * . ويمكن القول أن الانسان فى الرأسمالية يقدم فى الانتاج وفى العلاقات الاجتماعية وبشكل عام فى عملية حياته الاجتماعية لا على مستوى الشخصية بل على مستوى الشىء . «ان الطابع الاجتماعى للنشاط والشكل الاجتماعى للنتاج ومشاركة الفرد فى الانتاج ، كل هذا يظهر هنا كشىء غريب عن الأفراد وكحاجة اشيائية : لا كعلاقة الأفراد مع بعضهم البعض بل كخضوعهم للعلاقات الموجودة بشكل مستقل عنهم والناشئة عن اصطدام الأفراد اللامبالين مع بعضهم البعض . ان التبادل العام للنشاط والنتاج والذى أصبح شرطا حياتيا لكل فرد مستقل والرابطة فيما بينهم ، كل هذا يبدو للافراد انفسهم غريبا ومستقلا عنهم وكشىء ما» * * . وبالتالى فان الحضارة تبدو هنا لا كتطور شخصية الفرد المشارك فى الانتاج بل فقط كتطور للثروة المادية التى أنتجها هو . وفى حالة «تغريب الكدح» تصبح الحضارة تعبيرا عن القوة الاجتماعية وعن قيمة الأشياء ولا على الاطلاق تعبيراً عن الناس الذين شاركوا فى خلق انتاج هذه الأشياء . «. . . كلما كثرت القيم التى يصنعها (أى العامل – **المؤلف**) نقصت بذلك قيمته هو وفقد محاسنه . وكلما كان نتاجه مصاغ بشكل أحسن كلما أصبح العامل نفسه مشوها أكثر . وكلما كان الشىء المصنوع من قبله حضاريا أكثر كلما أصبح العامل

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٢٣ ، ص ٨٣ .

* * ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ١٠٠ .

أكثر شبها بالبربرى . وكلما أصبح الكدح أكثر قوة فان العامل يصبح أكثر ضعفا . وكلما تعقد العمل الذى ينفذه كلما تعرض العامل نفسه للافقار الذهنى والتقييد من قبل الطبيعة اكثر» * .

وفى هذا التناقض المستمر بين الثراء المادى للمجتمع وبين فقر الانسان (المادى والروحى) وأيضا بين الحضارة السامية للأشياء المصنوعة ولا حضارة الناس الذين يصنعون هذه الأشياء – ضمن هذا التناقض يتحرك المجتمع الرأسمالى كله كما أشار الى ذلك أكثر من مرة كلاسيكيو الماركسية . وقد سمى كارل ماركس «قانونا لكل التاريخ حتى الوقت الحاضر» تلك «الحالة التى لا تقبل الجدل» والتى حسبها «بقدر ما يجرى التطور الاجتماعى للكدح وبالتالى يصبح الكدح منبعا للثراء والحضارة – يتطور الفقر والحرمان من جهة العامل والثراء والحضارة من جهة غير العامل» * * . ان تمركز الحضارة فى قطب واحد من المجتمع البرجوازى على شكل تراكم هائل للأشياء التى تشمل المنشآت الصناعية والتقنية ، والمعرفة العلمية ومنجزات الفن الخ . ، يولد على القطب الثانى فقرا روحيا وفراغا معنويا للأنسان .

ان الهوة بين «عالم الأشياء» وعالم الانسان وكذلك بين الثروة الاشيائية للمجتمع ومنتجيها المباشرين ، هذه الهوة تعنى فى النهاية التمزق الداخلى للانسان وكذلك الهوة بينه وبين نفسه ككائن اجتماعى ، وهى

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٢ ، ص ٨٩ .

* * ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ١٩ ، ص ١٥ .

تشكل التناقض الرئيسى للمرحلة التاريخية المؤسسة على الطريقة الرأسمالية فى الانتاج . ويبحث ماركس فى هذا التناقض فى مفاهيم علم الاقتصاد لأنه يعتبر نتيجة العلاقات بين الكدح والرأسمال . غير ان هذا التناقض هو قانون للحركة الحضارية فى المجتمع البرجوازى عدا عن كونه قانونا للحركة الاقتصادية وهو سبب للطابع الاجتماعى المحدود لهذه الحركة .

ان واقع أن تطور الحضارة (الانسان نفسه) يتحقق فى الرأسمالية على شكل اشيائى يضفى على الحضارة طابع القوة المجردة اجتماعيا واللاشخصية وخارجة عن الفردية . ومع أن الحضارة تحصل هنا على شكل رابطة اجتماعية عامة متحررة من حدودها الطبيعية السابقة ، الا أن هذه الرابطة بما أنها غريبة عن الانسان تفقد مغزاها ومعناها الحضاريين الخاصين . وتنشأ حالة متناقضة جدا ولا معقولة : فبقدر ما تحصل الحضارة على شكل اجتماعى – أى شكل القوى المنتجة الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية والادراك الاجتماعى فانها بذلك لا تعود حضارة أى لا تعود تلك القوة وتلك العلاقات والادراك للأفراد أنفسهم . ان الرابطة الاجتماعية التى تنفى من نفسها تطور «الفردية الغنية» تبدو هنا «كشكل سلبى» لوجود الحضارة وكطريقة لتطورها تصبح بنفس الوقت نفيا ذاتيا للحضارة .

ان «الرسالة المدنية للرأسمال» تكمن اذا فى صياغة تلك الرابطة الاجتماعية والتجمع الاجتماعى للناس والذى بما أنه متحرر من الحدود الطبيعية فانه بذلك يكون متحررا من الأفراد المنجرين الى تلك الرابطة . وتحصل الرابطة بذلك على طابع

مستقل وأشيائى حر بالنسبة للأفراد . وبالمقارنة مع أشكال المعاشرة السابقة تعتبر هذه الرابطة بلا شك خطوة الى الأمام على طريق التطور الحضارى للبشرية لأنها هى التى حررت الناس من تقيدهم الخالص بالشروط الطبيعية . ولكن من الجهة الأخرى بما أنها تعتبر شكلا مجردا لوحدة الناس ولامباليا لفرديتهم فانها بنفس الوقت قوة معادية للحضارة ومحطمة للوحدة الأولية (وان كانت محدودة) بين الانسان والطبيعة والمجتمع .

وعلى هذا الشكل فان دور الرأسمالية فى التقدم الحضارى هو دور مزدوج ومتناقض . اذ أثناء تطوير وتعميم قوى الانسان المنتجة – المادية والروحية – على مستوى المجتمع كله فان الرأسمالية بنفس الوقت تصل الى النهاية المنطقية بالهوّة التى تفصل هذه القوى عن الانسان نفسه وتحولها الى قوى عامة لاخضاعه واستغلاله . وتصبح نتائج مجمل التطور الحضارى ملكا للرأسمال لا للانسان . وبالتالى فان الرأسمال يصبح متمتعا بصفة الذاتية الأصيلة فى الوقت الذى يعتبر فيه الانسان مجرد موضوع لتأثيره واستخدامه . كما لو أن الناس والأشياء يتبادلون الأدوار : بقدر ما يفقد الانسان قوته الحقيقية فان هذه القوة تصبح قوة الأشياء . وهنا على الخصوص تكمن المحدودية الاجتماعية للتطور الحضارى فى المجتمع البرجوازى .

ان مثل هذه المحدودية تعتبر نتيجة مباشرة للانقطاع بين المجتمع وبين الأفراد الذين يشكلونه . وفى تركيب المجتمع الرأسمالى يحصل أى تشكل مادى وروحى على وظيفة اجتماعية مضادة تماما لمعناه الحضارى . لذلك فان المجتمع نفسه يكون مدروكا هنا كنظام

للعلاقات والمؤسسات واقع خارج نطاق تطوره الحضارى الخاص وكميدان للوجود البشرى يختلف عن الحضارة . ان الاختلاف بين المجتمع والحضارة من وجهة النظر العلمية يعتبر ، اذا تعبيرا لا عن حدود فاصلة مجردة ما بل تعبيرا **عن الطابع المعين تاريخيا والمحدود اجتماعيا للتطور الحضارى فى شروط الرأسمالية .**

ان طابع التغريب للحضارة فى الرأسمالية يكشف عن نفسه على مستوى الانتاج المادى وكذلك على مستوى الانتاج الروحى أيضا . ومن الخطأ النظر الى الميدان الروحى فى الرأسمالية كمجال للحضارة يختلف فى هذا المعنى عن الميدان المادى . وان الاتجاه الذى يتميز به تطور الحضارة فى المجتمع الرأسمالى يكون فعالا بنفس القدر فى الميدان المادى والروحى لنشاط الناس ويولد فى كلتا الحالتين ذاك التناقض بين الاجتماعى والحضارى الذى ذكرناه سابقا . وفى المجال الروحى يظهر هذا الاتجاه أولا فى أن «انتاج الادراك» يعتبر هنا وظيفة لجزء خاص «ايديولوجى» من المجتمع ويخضع هذا الجزء الى مراقبة مباشرة من قبل الطبقة المسيطرة . وفى هذا المعنى فان هذا الانتاج هو انتاج ادراك الطبقة المسيطرة التى تحقق سلطتها لا فى ميدان الانتاج المادى والنشاط السياسى فحسب بل وفى ميدان الفكر أيضا . «ان الأفراد الذين يشكلون الطبقة المسيطرة ذوو ادراك أيضا ، اذا فهم يفكرون . وبما أنهم يسيطرون كطبقة ويعينون هذه المرحلة التاريخية بكل حجمها فمن الطبيعى أنهم يصنعون ذلك فى جميع مجالاتها أى أنهم يسيطرون أيضا كمفكرين ومنتجين للفكر وهم يضبطون انتاج

وتوزيع الأفكار فى عصرهم وهذا يعنى أن أفكارهم هى الأفكار المسيطرة فى العصر» * .

ان الطابع التغريبى للنشاط الروحى فى الرأسمالية يظهر أيضا فى أن النشاط الروحى لا يعتبر هنا انتاجا للناس المدركين والمالكين الحقيقيين للثروة الروحية فى المجتمع بل انتاجا للأفكار والادراك فى عزلته عن الأحاسيس والأفكار والتصورات للأفراد الموجودين فى الواقع . ان ادراك الجزء المسيطر فى المجتمع يتحول الى «ادراك بشكل عام» والى ادراك مجرد يحصل هنا على وجود حر ومستقل عن طبقات المجتمع الفعالة عمليا . ومثلما تحصل الأشياء فى الانتاج المادى على حياة مستقلة فان الأفكار فى الانتاج الروحى تحصل أيضا على مثل هذا الاستقلال وكذلك ثمرات النشاط الفكرى للانسان . **ان سيطرة الأشياء والعلاقات الأشيائية على الافراد الواقعيين فى ميدان حياتهم العملية يضاف اليها سيطرة الأفكار فى ميدان الحياة الروحية .**

يمكن ايضاح هذه الموضوعة بشكل جيد على مثال العلم . ان علاقة الانسان بالعلم فى المجتمع الرأسمالى تكشف بوضوح زائد طابع التطور الحضارى الذى يتميز به هذا المجتمع وتكشف آيضا كنه الحضارة فى مظهرها البرجوازى . ان تحليل هذه العلاقة هام جدا لأنه فى العلم بالضبط رأى مفكرو العصر الحديث القوة المصيغة والحضارية الرئيسية والقادرة على حل مسألة تربية الفرد المتكامل والغنى روحيا كذات للتطور الاجتماعى .

---

* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٥٩ .

ان الاستخدام العملى لنتائج التطور العلمى فى الرأسمالية ينفى كل الآمال التى ربطها الادراك الفلسفى بالعلم . فاذا كان العقل العلمى فى البناءات الفلسفية يلعب دور القوة المركزية الرابطة والتى توحد الناس فى انسجام عام فانه على الصعيد العملى للتطور العلمى الصناعى البرجوازى يؤدى العقل العلمى باستمرار الى وحدة لا يبقى للانسان فيها مكان تقريباً .

وقد ركز ماركس على أنه بقدر ما يتحول العلم الى قوة منتجة للرأسمال فانه «بنفس الوقت يجرى **فصل العلم كالعلم المستخدم** فى الانتاج من **الكدح المباشر . . .»** * . وكلما زاد اكتشاف العلم فى المجتمع الرأسمالى لقيمته المعلية كلما انعزل عن نشاط العامل واصبح فى نظام تقسيم العمل شكلا خاصا ومهنيا للنشاط («. . . **الاختراع** يصبح مهنة خاصة» **) . وكنتيجة ايجابية التمهين النشاط العلمى ، يصبح ذلك المقياس فى التطور والاستخدام المدرك للحقائق العلمية فى الانتاج ، هذا المقياس الذى لم يكن معروفا سابقا . غير أنه فى شروط اخضاع العلم الى الرأسمال يصبح لهذه العملية تأثير سلبى معين . اذ قبل كل شىء تؤثر على النشاط العلمى ذاته الذى يصبح أكثر تطبيقية وضيقا ويكتسب طابعا موجها براغماتيا (اتجاه فى الفلسفة البرجوازية ينفى الحقيقة الموضوعية ويضع

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٧ ، ص ٥٥٤ .

** نفس المرجع ، ص ٥٥٦ .

مكانها حقيقة المنفعة - **المترجم**) ويتحقق تطور العلم فى الرأسمالية عن طريق «استغلال العلم» المباشر وعن طريق استخدامه «كوسيلة لانتاج الثروة ووسيلة للثراء» * . «بما أن العلوم الطبيعية تستخدم من قبل الرأسمال كوسيلة للثراء وبذلك تصبح هى نفسها وسيلة لاثراء من يطور العلم - فان ناس العلم ينافسون بعضهم البعض فى البحث عن **استخدامات عملية** لهذه العلوم» ** . ان القيمة العملية للعلم تقاس هنا بمؤشرات اقتصادية محضة وبمقاييس ما يجلبه من دخل وأرباح . وان قيمته التاريخية والحضارية الحقيقية تنتقل فى أحسن الأحوال الى الخلفية .

ويؤثر فصل العلم عن الكدح تأثيرا سلبيا بشكل أكثر على طابع الكدح نفسه . فاذا كان «الحجم المحدود للمعارف والتجربة مرتبطا ارتباطا مباشرا مع الكدح نفسه فى مراحل الانتاج السابقة ولم يتطور بشكل القوة المستقلة عنه» *** (تعبر هذه الرابطة عن نفسها من خلال المعلومات المنقولة تقليديا والمهارات والوصفات والملاحظات وأسرار المهارة المهنية الخ .) ، فان استخدام العلم فى عملية الانتاج الرأسمالية يعتمد «على فصل الكوامن الروحية لهذه العملية عن المعارف والمعلومات والمهارات التى يتمتع بها العامل المستقل . . . ويتطابق مع اخماد أى تطور عقلى على

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٧ ، ص ٥٥٤ .

** نفس المرجع ، ص ٥٥٦ .

*** نفس المرجع ، ص ٥٥٤ .

طول هذه العملية» * . ويصبح كدح العامل فاقد لقيمته الذكائية ويحول اكثر فاكثر الى مجرد صرف لطاقته الجسدية . «فى الحقيقة - كما يشير ماركس - تتشكل عندئذ مجموعة صغيرة من العمال ذوى المهارة الأكبر ، غير أن عددهم لا يمكن مقارنته بعدد الجماهير «المحرومة من المعرفة» . . . من العمال» * * .

ان استقطاب الكدح الذهنى والبدنى الذى تتميز به الرأسمالية يبقى حتى فى المرحلة التالية من التطور الصناعى ايضا مهما كان هذا يبدو غير مألوف ، حيث تنشأ تحت تأثير الثورة العلمية التقنية حاجة موضوعية فى توحيد الكدح مع العلم (لا كمجموعة من المعلومات والمهارات التجريبية بل كنظام للمعرفة مجزأ ومنتوج بشكل واع .) . وتعتبر مثل هذه الحاجة نتيجة حتمية لتطور الانتاج المادى ذاته وقاعدته التكنولوجية الجديدة نوعيا التى تتطلب من أجل تأدية وظائفها بشكل طبيعى كدحا أكثر مهارة . وبحساب هذه الحاجة فان الرأسمالية مضطرة (قياسا للتقدم العلمى والتقنى) الى رفع مستوى تثقيف العمال الى هذه الدرجة أو تلك وكذلك الى صرف وسائل أكثر من اجل تحضيرهم المهنى . غير أن هذه الحالة لا تلغى الطابع التغريبى للعلم . وذلك لأن اتحاد الانسان مع العلم فى تركيب الانتاج الرأسمالى ينتظم لا عن طريق حاجة الأفراد أنفسهم فى التطور الذاتى والاغناء الابداعى الذاتى بل عن طريق أهداف خارجية وغريبة عنهم نحو نمو الربح الرأسمالى . ان تماشى العامل مع

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٧ ، ص ٥٥٥.

* * نفس المرجع .

المعرفة يصبح فى هذه الحالة أيضا مجرد وسيلـــة لاستخدامه الفعال أكثر كقوة منتجة للرأسمال .

وبالموافقة فان العلم أيضا يجرى تقبله من قبل أعضاء المجتمع البرجوازى البسيطين لا كشرط لنموهم الحضارى الخاص بل كعنصر اضطرارى واحيانا مقيد لنشاطهم المباشر وكشرط للكدح مفروض عليهم . ان امكانيات العلم التحويلية الاجتماعية والمصيغة للحضارة تظهر خارج حدود المساعى الحقيقية للأفراد الفعالين عمليا وتبدو لهم كعمل بعيد عنهم جدا . والاهتمام بالعلم على مستوى الجماهير ، حسب الدرجة التى ينشأ بهـا فى هذه الحالة يكون مدفوعا كقاعدة بدوافع براغماتية للربح المادى المحض والشهرة الاجتماعية والرغبة فى الحصول على ذلك الحد الأدنى والضرورى من المعرفة الذى يكفى لأجل تنفيذ وظيفة انتاجية أو أى وظيفة أخرى مفروضة اجتماعيا . ان السعى للحصول على عمل براتب أكبر ولشغل مكان أعلى فى سلم الدرجـــات الاجتماعية والتمسك بسطح الحياة دون الوقوع تحت مكابس التنافس القاسى من قبل الآخرين فى النضال من أجل «مكان تحت الشمس» – هذا هو الدافع الحاسم للحصول على التعليم بالنسبة لأغلبية الناس فى بلاد الرأسمال .

وعلى هذا الشكل لا يجوز مطلقا تسمية الوظيفة التى يحصل عليها العلم فى تركيب الانتاج الرأسمالى بأنها حضارة : فالعلم يخدم هنا لا مسألة التطـــور الروحى والاغناء الابداعى للأفراد بل يخدم استغلالهم كقوى منتجة للرأسمال . وعلى المستوى العملى البحت فان الحاجة للعلم تبرز وتدرك هنا كحاجة فى ادارة

الاقتصاد الرأسمالى الأكثر عقلانية وكذلك كحاجة للوسائل الأكثر فعالية من أجل التراكم الرأسمالى . وتستخدم المعرفة بشكل متزايد كوسيلة للضبط والتحكم الاجتماعيين بالانتاج الاجتماعى .

ومن الطبيعى ان التنظيم العقلانى للانتاج الاجتماعى ومجمل ميدان الحياة الاجتماعية فى الرأسمالية لا يغير من التركيب الطبقى والسياسى الاجتماعى للمجتمع الرأسمالى ولكنه يغير بشكل جوهرى طابع تلك **الطرق** التى يثبت من خلالها الرأسمال سلطته على الناس . ان المؤسسات الاحتكارية الضخمة التى حلت محل المساعى المتفرقة والفردية لرجال الأعمال الأحرار والتى نظمت عقلانيا كدح جيش هائل من الاختصاصين من مختلف المهن والمهارات لم تغير من محتوى وطابع الأهداف الاقتصادية الرئيسية للانتاج الرأسمالى . ومع ذلك فان هذه الاهداف حين تدفع عملية العقلانية فى المجتمع البرجوازى فانها تضفى على هذه العملية طابعا طبقيا واضحا جدا .

ان دور المعرفة الاجتماعى والمنظم والموجه كما يظهر على الصعيد العملى للتطور الرأسمالى يختلف اختلافا تاما عن قواعد السلوك الحياتية التقليدية والطقوسية والدينية المهيمنة فى المراحل المبكرة للتطور الاجتماعى والتى تبقى على شكل بقايا مظاهر وان كانت ملموسة فى ضواحى المجتمع البرجوازى . وبخلاف هذه القواعد المتحكمة بتصرف الانسان عن طريق التوجه الى جهات وجوده الشخصية الخاصة والنفسية والعاطفية والتى تربط الفرد بالأشكال التقليدية للحياة من خلال نظام الرموز والفيتيشات

(الأشياء المعبودة - **المترجم**) وأشباه الصور والأوهام الفكرية المؤثرة على «روحه» ، فان المعرفة كوسيلة للتنظيم الاجتماعى تقوم بتنظيم ميدان تصرف الانسان الموضوعى وعديم الشخصية قبل كل شيء وكأن يجرى على هذا الشكل وضع الخط الفاصل بين تلك الوجوه للوجود الانسانى والمحدودة موضوعيا بواسطة موضوعات ضرورية للكل الاجتماعى وبين المساعى الفردية النفسية لشخصية مستقلة ما .

واذا كانت المعرفة فى التصورات الكلاسيكية تقوم بوظيفة الصياغة النظرية للقناعات الداخلية والمعتقدات والموضوعات التقييمية للانسان قبل كل شيء وكذلك وظيفة «الادراك الذاتى» الذى يكشف له هدف ومغزى وجوده الخاص فان هذه المعرفة على الصعيد العملى الواقعى للتطور الرأسمالى تصبح وسيلة للتنظيم الشكلى والتكييف العقلانى لأفعال الانسان الهادفة نحو حل المهام البراغماتية المعينة وهى تعمم نموذج وطريقة تصرفه الاجتماعى ودخوله الى الرابطة الاجتماعية . وتحصل الأشكال المتنوعة للمعارف السائدة فى المجتمع البرجوازى بالنسبة للفرد المستقل على طابع عملياتى وتطبيقى نفعى . وتصبح المعرفة لا كشرط فهم الفرد للحالة الواقعية بقدر ما هى علامة مميزة توجهه ضمن هذه الحالة وتشير له الى حدود تصرفاته المحتملة والمستحقة .

ان الفصل بين الجانب الموضوعى الاجتماعى والمضبوط بواسطة المعرفة وبين الجانب الداخلى النفسى للوجود البشرى يعانيه الادراك البرجوازى المعاصر كتناقض أساسى لذلك النموذج من الحضارة المتولد

على قاعدة التطور العلمى والتقنى . وتستبدل ثقتـــه السابقة فى قدرة العقل العلمى على حل المشاكـــــــل الانسانية من أجل الارضاء الجماعـــى – تستبـــدل بتنبؤات سوداء حول النصر الأكيد للبداية العقلانيـة التقنية ، عديمة الشخصية وعديمة الروح على مظاهـر حياة الانسان الروحية والمعنوية وكذلك تنبؤات عـن «آلية» الانسان المحتومة والذى يقع تحت السلطـــة العامة للتفكير التقنى . ويبدو الانسان فى هذه التنبؤات كضحية لمنجزاته العلمية والتقنية الخاصة ويصبـــح انتصاره على الطبيعة «كنصر بير» (النصر الذى فى الواقع لا يعتبر نصراً – **المترجم**) الذى يؤدى الى عبوديـــة جديدة – تقنية .

ان مماثلة العلمفقط مع مجالات المعرفة المستخدمة اجتماعيا وتقنيا وانزاله الى مستوى الوسيلة الأدواتية فى تركيب الانتاج البرجوازى والقيادة كل هذا يؤدى لا محال الى الجمع الاصطناعى فى الحضارة الروحيـــة للمجتمع الرأسمالى بين العلم وبين الأشكال الاسطورية وما قبل العلمية للادراك . وفى مظاهرها «المنتخبـــة» و«الجماهيرية» تعتبر الحضارة البرجوازية خليطـــا اصطناعيا بين العلم والاسطورة وجمعا عجيبا وغريبا جدا بين المعرفة الدقيقة والمعتقدات الدينية الخيالية وكذلك بين العقلانية وبين التصوف والايمان بالقوى الخفية وكذلك بين الحساب الدقيق والتنبؤات الطوبوية والتأملات الميتافيزيقية وبين القديم والمعاصر . ان الازدياد الملحوظ واضحا اليوم فى البلاد الرأسمالية فى الأمزجة الدينية والخرافية واللاعقلانية على أرضية الواقـــع المتحول ماديا وتقنيا يحكى عن أن هذه الأمزجة ذاتها

تعتبر فى التركيب الحياتى الروحى للرأسمالية لامجرد «بقايا الماضى» بل عناصر مفروضة داخليا لهذا التركيب وناتجة داخليا وذات حمـــل وظيفى معين . ان هذه الأمزجة المغروسة ايديولوجيا والمروجة بشكل واسع وما يوافقها من موضوعات فكرية مدعـــوة لأن تملء بذاتها تلك «الفراغات» فى الحياة الروحية للانسان - هذه الفراغات التى تتشكل بنتيجة عقلانية الصعيـــد العملى الاجتماعى الموجه براغماتيا .

وكرد فعل خاص للمجتمع البرجوازى على الحاجـــة الملحة فى املاء «الفراغ» الروحى المتشكل ، ظهـرت «حضارة جماهيرية» . ان زيف هذه الحضارة يكمن فى أنها لا تنتج مجالا روحيا أصيلا قادرا على اعطاء الحياة الانسانية فى الحالة المتغيرة مغزى ومحتوى بل تنتج وتصيغ الدوافع والاهتمامات للوجود العادى المتولدة عن هذه الحالة وتؤسلبها حسب نماذج روحية حضارية متكونة سابقا . وتأخذ «الحضـــارة الجماهيريـــة» فى المجتمع البرجوازى على عاتقها اذا وظيفة التصديـــق الجمالى والأسطورى للصعيد العملى الموجود وتبريراته العاطفية والنفسية والمصالحة معه .

ان المستوى الأخلاقى والجمالى والفكرى المنخفض «للحضارة الجماهيرية» والذى يشير اليه عادة الباحثون عبارة عن نتيجة لوظيفتها الاجتماعية فقط والتى تكمن لا فى تطوير الأفراد الحر والمتنوع بل فى اخضاعهـــم للنظام الاجتماعى الحاضر وفى ادخالهم الى الرابطـــة الاجتماعية على مستوى «أدوارهم» الاجتماعية التـــى ينفذونها فى هذا النظام . وبذلك تخدم «الحضـــارة الجماهيرية» لا مهمة جعل النظام الاجتماعى انسانيا بل

مهمة «جمعتة» الأفراد وأقلمتهم مع هذا النظام . ومن المستحيل ان لا نتفق مع النتيجة التى وصل اليهـا ن . نوفيكوف والتى تؤكد أن «قلب «الحضارة الرمزية» – على شكل «الحضارة الجماهيرية» – الى مجموعة من الخيرات الاستهلاكية لا يعتبر الا **تحقيقا كاملا ومتسلسلا لوظيفتها فى التربية الاجتماعية وجمعتة الأفراد بروح المجتمع البرجوازى»** * .

ان كل ممارسة تطور «الحضارة الجماهيريـة» فى المجتمع الرأسمالى المعاصر يشهد على أن أى مظهـر حضارى يقع فى مدار العلاقات والانظمة البرجوازيـة يحصل على وظيفة اجتماعية معاكسة تماما لمغـزاه ومحتواه الفعلى . فالعلم والفن والأخلاق تحمل هنا لا معنى العوامل الروحية لتطور الانسـان بل معنـى المؤسسات الاجتماعية البحتة التى تخدم مصالـح ومتطلبات نظام العلاقات المسيطر . وبذلك فهى تبدو وكأنها موجودة خارج نطاق الحضارة وتصبح عبارة عن أعضاء وحلقات للتنظيم الاجتماعى ولقيـادة الناس فقط . ان ذاك الشكل الاجتماعى الذى تحصل عليـه هنا الحضارة يكون بنفس الوقت نافيا للحضارة أيضا أى أنه نفى لهدفها الانسانى الفعلى .

وفى منطق التطور الحضارى فى الرأسمالية لا يمكن غض النظر عن الشكل المتطرف لتغريب الحضارة عن الانسان . فهو فى النهاية يعبر عن الانقطـاع بيـن الانسان وشروط كدحه الاجتماعية المتطورة الخاصـة

---

* ن . نوفيكـوف . سراب «المجتمـع المنظم» . موسكو ، ١٩٧٤ ، ص ١٦٠ .

وكذلك معاشرته ، هذه الشروط التى لا تحصل على قيمة أنسانية أو حضارية بل قيمة «اجتماعية» أشيائية مستقلة عن الانسان . ان الاختلاف بين المجتمع والحضارة كما ينكشف فى الحركة التاريخية الواقعية هو فقط مظهر لذلك الانقطاع الذى يصل الى شكله الأسمى فى العلاقة بين الكدح والرأسمال . وبالنتيجة فان هذا الاختلاف هو اظهار للمحدودية التاريخية للمجتمع الرأسمالى نفسه : فالرأسمالية «متحضرة» و«متمدنة» بقدر ما تضفى على الشروط الاجتماعية للانتاج مقياسا عاما ولكنها تبقى خارج الحضارة بقدر ما تحول هذه الشروط الى شروط لا لانتاج الانسان بل لانتاج الرأسمال المسيطر عليه . وبالتالى فان الرأسمالية تعبر عن منطق وجود الحضارة فى المجتمع الطبقى التناحرى فى شكله الأقصى وتبرز كمرحلة عليا ونهائية بنفس الوقت «لما قبل التاريخ» البشرى . «ان العلاقات الانتاجية البرجوازية هى آخر شكل تناحرى للعملية الاجتماعية فى الانتاج وهى تناحرية لا فى معنى الصراع الفردى بل فى معنى الصراع النامى من الشروط الاجتماعية لحياة الأفراد . ولكن القوى المنتجة المتطورة فى قلب المجتمع البرجوازى تخلق بنفس الوقت الشروط المادية لحل هذا الصراع . لذلك فان مرحلة مجتمع ما قبل تاريخ البشرية تنتهى بالتشكيلة الاجتماعية البرجوازية» * .

ارتكز اهتمام ماركس هنا الى الحقيقة الرئيسية

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ١٣ ، ص ٧ـ ٨ .

لكل التاريخ حتى الوقت الحاضر - **الى قيام الرابطة الاجتماعية المتعددة الجوانب بين الأفراد والى خلق شروط معممة لكدحهم وعشرتهم** . وبقدر ما أن هذه الرابطة ذات شكل عام فى مرحلة الرأسمالية فان الأخيرة تعتبر مرحلة عليا لمجمل التطور التاريخى السابق (وهذا يعنى الحضارى) . وبقدر ما تصاغ هذه الرابطة فى شروط الصراع الاجتماعى بين الكدح والرأسمال فان الرأسمالية تبرز كمرحلة نهائية «لما قبل تاريخ» البشرية التى تسبق مباشرة التحول نحو التاريخ الحقيقى نحو مرحلة التطور الشيوعى .

وبنتيجة الادراك العلمى والنقدى للأشكال الفانية تاريخيا والمحددة اجتماعيا فى التطور الحضارى فى الرأسمالية ينكشف المحتوى العام لهذا التطور والمغزى الفعلى للحضارة كظاهرة تاريخية عامة .

والحضارة من وجهة النظر هذه ليست مجرد انتاج «للاشياء» «كفوائد» بحتة وليست مجرد انتاج «للادراك» فى أشكاله المجردة بل انتاجا **للانسان نفسه كانسان اجتماعى** أى انتاجه بكامل غنى الروابط والعلاقات الاجتماعية ومجمل الوجود النشيط المتكامل . ان الفهم النظرى للحضارة يتضمن فى اثبات حقيقة أن القوة المنتجة الاجتماعية المتطورة فى اطار الانتاج الرأسمالى كقوة للرأسمال وكقوة أشيائية من محتواها الفعلى ليست الا **كقوة اجتماعية للانسان نفسه وكقوته الفعلية وكثروته الفعلية**. وهى تمثل الحضارة بهذه الصفة.

ان حقيقة أن الحضارة المفهومة بهذه الطريقة موجودة أوليا على شكل تغريبى بالنسبة للأفراد ،

تبرهن على أن «الناس لا يزالون فى عملية خلق شروط حياتهـــم الاجتماعيـــة . . .» * . وبنفس الوقت فان الرابطة الاجتماعية للأفراد والمتطورة بشكل عام فى عملية حركة التاريخ وكذلك قوتهم المنتجة الاجتماعيـــة المجتمعة ، يجب أن تكون الآن ممتلكة من قبلهم على شكل رابطة اجتماعية وقوة اجتماعيـــة لهم وكذلـــك يجب أن تحصل على شكل التطور الانسانى المباشر . لذلك فان المهمة النظرية لاظهار المحتـــوى الفعلى للحضارة تنطبق مباشرة مع المهمة العملية للاجتيـــاز الثورى لجميع أشكال التغريب الاجتماعى والتغريـــب الذاتى للانسان فى المجتمع البرجوازى .

يجرى حل هذه المهمة فى المرحلة الشيوعية مـــن التاريخ . اذ أنه فى هذه المرحلة فقط تنكشف الحضارة لا على الصعيد النظرى بل والعملي ايضا كوحدة حقيقية نشيطة بين الانسان والطبيعـــة من جهةوبين الانسان والمجتمـــع من جهة اخرى . وتصبح تعبيرا (ويمكن القول مرادفة) لتطور الانسان كذات للتاريخ وكذات لعلاقاته الخاصة مع الطبيعة والناس الآخرين .

نصل الى نتيجة مختصرة . ان مفهوم «الحضارة» فى الآراء الفلسفية التاريخية للماركسية يعنى ذلك الشكل من التطور الاجتماعى للانسان (أى انتاجه الذاتـــى) الذى يقف مقابل أشكال هذا التطور المحدودة اجتماعيا وطبيعيا على طول مراحل ما قبـــل الرأسماليـــة والرأسمالية فى التاريخ . ويخدم هذا المفهـــوم فى التحليل العلمى النقدى للانتاج الرأسمالى ، مهمة اظهار

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ١٠٥ .

طابع هذا الانتاج الخاص «والفانـــى» تاريخيـــا والذى يجعل الانتقال الى طور اكثر علوا فى الوجود التاريخـى للناس ضروريا . وفى محتواها التاريخى الايجابـــى تنكشف الحضارة كتطور اجتماعى للانسان يتطابـــق مع الطابع العام للقوى المنتجة والعلاقات الاجتماعية التى يستملكها . ان هذا المحتـــوى الفعلى للحضارة يحصل على تنفيذ محدد فى عملية بناء المجتمـــــع الشيوعى .

الرسالة الحضارية للاشتراكية

فى الوصف المبكر للشيوعية ، يحددها كارل ماركس «**كامتلاك** حقيقى للجوهر **الانسانى** من قبل الانسان ومن أجل الانسان» و«كرجوع الانسان الى نفسه كانسان **اجتماعى** أى انسانى ، رجوعا كاملا يجرى بصورة واعية ومع المحافظة على كل ثروة التطور السابق» * .

ان التاريخ هو دائما تاريخ الناس . وفى هذا المعنى لم يكن هناك أبدا أى مجتمع انفصل عنه الانسان كقوة أساسية نشيطة وفعالة . ولكن «لغز» التاريخ السابق يكمن فى أن البداية الانسانية سابقا أظهرت نفسها فى التاريخ كقاعدة على شكل قوى غير خاضعة للانسان وعدوة له . وحسب أفكار كلاسيكيى الماركسية فانه فى عملية التطور الشيوعى فقط يحصل «الجوهر الانسانى» للمجتمع وكذلك «الجوهر الاجتماعى» للانسان على صورة مباشرة وكلية شاملة لاظهارهما .

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٢ ، ص ١١٦ .

وحسب هذا التعيين تعتبر الشيوعية تلك المرحلة من التاريخ حيث ينطبق لأول مرة تطور المجتمع مع تطور كل انسان : **فالاجتماعي** يصبح مرادفا **للانساني** والانساني بدوره يحصل على شكل اجتماعي مباشر لاظهاره . ان الشيوعية هي المجتمع الانساني بمعنى الكلمة لان اسياد كل ما نتج من قبل المجتمع **ماديا وروحيا** في ظل الشيوعية ليس هم «أقوياء العالم» ولا الطبقات صاحبة الامتياز بل جميع أعضاء المجتمع .

ان أعداء الماركسية ميالون الى تصويرالشيوعية على أنها حالة ما للرأي القائل «بنهائية» التاريخ حيث تعطى الشيوعية الدور الختامي والطور النهائي للتطور التاريخي . وحسب تأويلهم فان الشيوعية تتساوى مع وضعية متحجرة فاقدة لأية حركة وحيث لا يبقى للناس الا أن يحصدوا ثمار نشاط الأجيال السابقة . في الحقيقة تربط الماركسية الشيوعية لا مع تصور حول المرحلة الختامية للتاريخ بل مع تصور حول المرحلة **العليا** للتاريخ ، تلك المرحلة التي لا ينتهي اليها تاريخ البشرية الحقيقي بل يبدأ ابتداء منها . من هنا يجب أن نفهم الموضوعة المعروفة لمؤسسي الماركسية عن أن الشيوعية ليست مجرد «**حالة** يجب أن تتحقق وليست **مثالا أعلى** يجب ان يقاس به الواقع» بل «هي حركة **فعلية** تحطم الحالة الراهنة» * .

---

* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٤٦ .

ان المرحلة الشيوعية فى التاريخ هى شكل متميز مبدئيا لحركة تلك الشروط والمقدمات المادية والروحية فى الوجود البشرى التى تتكون على مدى التاريخ . ان فضل الماركسية يعود الى أنه على طول العلاقات الاجتماعية اللاانسانية المتعاقبة فى التاريخ السابق استطاعت الماركسية أن تلمح ذاك العمل الايجابى التاريخى والحضارى الهائل والذى بمغزاه الموضوعى متجه نحو خلق شروط انسانية أصيلة فى الحياة . ان مهمة الشيوعية الخاصة الاجتماعية والحضارية تكمن فى تحقيق الامتلاك العملى من قبل الانسان للقوى المصنوعة تاريخيا لا على أنها قوى معاكسة له أو قوى الملكية الخاصة بل على أنها شروط حياته الانسانية الأصيلة .

فالشيوعية على هذا الشكل هى ليست نفيا مجردا لمجمل التاريخ السابق بل هى **نتيجة طبيعية** له ليست محتفظة فى طياتها على كل شىء قيم صنعته القرون وأجيال الناس فحسب بل ومحولة هذا القيم الى مستوى نوعى آخر للتطور . ولهذا بالضبط تعتبر الشيوعية «حلا للغز التاريخ» . وتحقق الشيوعية رسالتها التاريخية العظيمة فى «رجوع الانسان الى نفسه» وجعله ذات أصيلة للتاريخ والتى تجسد فى نشاطها كل غنى وتنوع العلاقات الاجتماعية – كل هذا تحققه الشيوعية لا عن طريق «النفى المجرد لكل عالم الحضارة والمدنية ولا عن طريق «العودة الى السذاجة غير **الطبيعية** . . . للانسان **المعدم** والفظ والذى لا يملك أية متطلبات» (ويعتبر كل هذا حسب

وصف ماركس ملامح «للشيوعيـــة الفظة» (*) ، بـــل عن طريق امتلاك الانسان – ومن أجل الانســـان – لشروط وجوده المادية والروحية المتكونة تاريخيـــا وكذلك عن طريق تحويل هذه الشروط الى منجزات بشرية والى قاعدة للتطور الفردى .

ان الطرق المحددة لتحقيق هذه المهمة كان قـــد خطها لينين الذى طور العلم الماركسى حول الحضارة طبقا لعهد التحويل الثورى للعلاقـــات الاجتماعيـة الرأسمالية الى علاقات اشتراكية .

١ ـ من الحضارة البرجوازية الى الحضارة الاشتراكية

تشغل مشكلة الحضارة فى التراث النظرى اللينينى مكانا مرموقا . ويمكن أن يكون معنى وطابـــع طرح هذه المشكلة من قبل لينين مفهوما فقط ضمن الاطار العام للتعاليم اللينينية حيث تبرز هذه المشكلة كحلقة هامة جدا فى سلسلة الآراء والاستنتاجات العامة حول حتمية الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية وحول طرق بناء المجتمع الجديد .

ولا توجد فى أعمال لينين وكذلـــك فى أعمال ماركس وانجلس أية تعريفات نظرية مجردة للحضارة وأية تركيبات افتراضية وتأملية للعملية التاريخيـــة الحضارية . ويمكن فقط عبر منشور التاريخ الحىّ

---

* ماركس وانجلس . المؤلفـــات ، المجلد ٤٢ ، ص ١١٥ .

بصدماته الداخلية المعقدة واستقطابات قواه الطبقية وصراعها وبحركاته الجماهيرية وانفجاراته الثورية ان ينكشف مغزى العمليات الحضارية المتحققة ومنطقهـا ويمكن تتبع الاتجاهات الرئيسية للتطور الحضارى . ويبقى آنذاك موقف العلاقة الثورية العملية من العالم حاسما وانطلاقيا : بمـا أن مهمة التحويـل الثورى والشيوعى للعالم (لا فى الشكل العام ولا فى أقسامه الخاصة) لا يمكن أن تحل **خارج الحضارة** أو **مرورا بجانبها** فان مشكلة الحضارة تدخل عضويا فى تركيب النظرية الثورية .

ان وجهة نظر العقلانية الثورية اشترطت أيضـا طابع الطريقة اللينينية فى دراسة مسائل الحضارة . فبالنسبـة للينين فان الحضارة ليست موضوعـا للتأمل الأكاديمى غير المتحمس وهى ليست مجموعة من النوادر الميتة الممتلكة لقيم متحفية وغابرة فقط بل هى عنصر جوهرى للحركة التاريخية الواقعيـة وشرط ضرورى لنضال الجماهير العملى . ان كيـان الحضارة الأصيل يكمن لافى القوانين الراكدة ولا فى المخططات الجامدة ولا فى آثار الماضى المتحجرة والتى أضاعت كل رابطة مع الواقع بل فى النشاط الخالـق والمحوّل وفى ابداعية الناس التاريخية . وفقط عندما تصبح الحضارة شرطا لتغيير العالم المحيط من قبـل الانسان وتغيير الانسان لنفسه تحصل الحضارة على حياتها الخاصة وتمتلك قيمتها الاجتماعية الحقيقية .

بنفس الوقت فان طريقـة لينين فى دراسـة الحضارة بعيدة كل البعد عن المذهب العملى الضيـق والمنفعة السطحية . فالحضارة ليست وسيلة خارجية

براغماتية للوصول الى أى هدف محدد مسبقا ولا يمكن اخضاعها اراديا للمسألة التى لا تطابق محتواها ومغزاها الحقيقيين . ولتطور الحضارة منطقه الخاص ، وان خرق هذا المنطق محفوف بعواقب وخيمة بالنسبة للحضارة نفسها كما وبالنسبة للتوظيف الطبيعى للجسم الاجتماعى كله .

وليس من المهم ما تعطى الحضارة للمجتمع فحسب بل وما يعطى المجتمع للحضارة أيضا ، وبأى قدر يمكن للمجتمع أن يحسب حسابا لمتطلباتها الفعلية ويتناسب معها . ان علاقة المجتمع بالحضارة هو المقياس الأهم لقدرته التاريخية على الحياة .

من وجهة النظر هذه ينتج أنه ليس بامكان كل مجتمع يمتلك حضارة أى يمتلك مجموعة معينة من نتائج التطور المادى والروحى ان يدعى ، بنفس القدر ، بانه مجتمع حضارى ضمن المعنى التاريخى العام لهذه الكلمة . وكمؤشر جوهرى للنضوج الحضارى للمجتمع حسب لينين **يعتبر الوضع العام للجماهير الكادحة فى نظام الانتاج الاجتماعى** ، وكذلك مستوى دخولهم فى الحياة الاجتماعية السياسية والروحية وكذلك درجة ادراكهم ونشاطهم التاريخى . ان التقدم الحضارى للمجتمع يقاس لا بنتائج نشاط مجموعة ضيقة من المثقفين فقط والذين يمثلون الكدح الفكرى بل يقاس قبل كل شىء بمستوى تطور النشاط التاريخى للشعب وقدرته على الابداع التاريخى المستقل . وبهذا بالضبط حسب لينين - يقاس الاختلاف العميق بين الحضارة البورجوازية والحضارة الاشتراكية .

ان المجتمـــع القديم المعتمد على عدم المساواة الطبقية وعلى سيطرة الأقليـــة على الأكثرية كان يعرف طريقتين لتنظيم الحياة الاجتماعية والكدح الاجتماعى . فقد كانت تعنى الطريقـــة الأولى ضغطا مباشرا على الجماهير من قبل الطبقة المنظمة مباشرة ضمن نظام بيروقراطى رئاسى لقيادة الدولة ، ضغطا من قبـــل الطبقة التى تستخدم من أجل أهدافها كل قدرة جهاز القمع المستخدمى والعسكرى والسياسى . ان هـــذا النموذج فى تنظيم المجتمع البيروقراطى والملاكـــى والوظيفى بكل ملامحه الاستبدادية السياسية والذى تختفى منه تقريبا أية علائـــم للحيـــاة الاجتماعية والحضارية المتطورة للجماهير الهائلة من السكـــان (وأغلبها من الفلاحين) – هذا النموذج وجد لنفسه تعبيرا كلاسيكيا فى نظام القنانة والسلطة المطلقـــة فى روسيا القيصرية .

بالمقارنة مع هذا النظام أدى طريق التطـــور الأوربى الغربى الذى كانت فيه الروابط التجاريـــة النقدية ذات قيمة حاسمة – أدى الى نموذج للتنظيم الاجتماعى أكثر «حضارية» وأكثر «مدنية» . لقد دفعت الرأسمالية بقوة الى الأمام تطور قوى المجتمـــع المنتجة – المادية والروحية – وأدى الى خلق الصناعـــة والتقنيـــة والعلـــم . وكتب لينين يقول : «لقـــد خلقت الحضارة الرأسمالية انتاجـــا كبيرا ومصانـــع وطرقا حديدية وبريدا وهاتفا وغيرها . . .» * . غير أن كل منجزات الحضارة والمدنية البرجوازيتين هـــى

---

* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٣٣ ، ص ٤٤ .

عبارة عن قوة للرأسمال والملكية الخاصة التى يجرى عن طريقهـا تأكيد سيطرة قوة الرأسمال الاقتصاديـة والسياسية فى المجتمع . «ان جماهير الكادحين فى المجتمع البرجوازى ... كانت تتحكم بها الاقليـة ، الملاك ، المشتركون فى الملكية الرأسمالية ، الذين حولوا التعليم والعلم – الحصن الأعلى والنور الاعلى للمدنية الرأسمالية – الى أداة للاستغلال والى احتكار وذلك من أجل استعباد الأغلبية الهائلة من الناس» * .

واذا كان لينين يرى محتوى الحضارة **العام** فى تطوير الجماهير الكادحة على أنها الصانع الحقيقـى للتاريخ فان وجود الحضارة فى شكلها **التاريخى الخاص** فى مرحلة «ما قبل التاريخ» كان يربطه بنموذج معين للسيطرة الطبقية المحققة فى الميدان الاقتصادى وفى الميدان السياسى والحياة الروحية أيضـا . ان هذا الدور العملى المساعد للحضارة فى العلاقة بأهـداف الطبقة المسيطرة يضفى عليها طابعا طبقيا واضحـا . وان هذا الطابع مشروط اذا بالوظيفة الاجتماعيـة للحضارة التى تحولها الى وسيلة لتحقيق مصلحـة طبقية معينة والى أداة لسيطرة الأقلية على الاكثرية .

ان شكلى الحضارة ما قبـل البرجوازى والبرجوازى أثناء تطورهما كحضارة للأقلية المسيطرة كانا مرتبطين مباشرة مع الموضوعة الطبقية الاساسية لهذه الأقلية للمسك على الجماهير الهائلة من الكادحين فى طاعـة تامة . ويبدو شكلا الحضارة هذان ضمن هذا المعنى كعنصر ضرورى وشرط جوهرى لتنظيـم مجتمـع الملاكين والاقنان والمجتمع البرجوازى متضمنة وسائل

* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٣٧ ، ص ٤٤٤ .

(طرق ومناهج وأساليب) السيطرة الاقتصادية والسياسية والايديولوجية للقمة الاجتماعية المستغلة . ان نصاب هذه الوسائل المتكمل على حساب تطور المجتمع التقنى والعلمى والفنى كان يعتبر أساسا ماديا وروحيا لهذه السيطرة . ففى الرأسمالية تصبح مجموعة عناصر المجتمع المادية والروحية (التقنية والعلم والفن الخ .) موضوما للامتلاك والاستخدام الطبقيين . لذلك فان الحضارة «كشرط لانتاج الرأسمال» أى كقوة للرأسمال نفسه تحصل على طابع رأسمالى طبقى محدود بغض النظر عن منجزاتها التقنية والعلمية والفنية .

ان العيب الرئيسى للحضارة البرجوازية وجوهرها المحدود طبقيا قد رآه لينين اذن لا فى نتائج العلم والتقنية والانتاج والفن الخ . بحد ذاتها بل قبل كل شىء فى **الشكل التغريبى اجتماعيا والمنفصل عن الجماهير** الذى تتكون وتتواجد وتستخدم فيه . ان احتكار الأقلية للحضارة وتحويلها الى سلاح لسلطتها واستغلال الأكثرية هو الذى يشكل الصورة البرجوازية لوجود الحضارة . ان التناقض بين المحتوى العام للحضارة وبين شكلها الطبقى الضيق والخاص فى امتلاكها واستخدامها يقع فى أساس التطور الحضارى الرأسمالى كله .

ان هذا التناقض يشكل الصفة المميزة للمدنية البرجوازية . فالأخيرة تعتبر مرحلة عليا وبنفس الوقت ختامية للتطور الحضارى للبشرية الذى يعتمد على اللامساواة الاجتماعية واستغلال طبقة لطبقة أخرى . لقد كتب انجلس عن مراحل

المدنية الثلاث والمتشكلة بواسطة ثلاثة أشكال اساسية لاستعباد الناس الاجتماعى - ألا وهى العبودية والقنانة والكدح المأجور . وبذلك فان مدنية القدماء والعصور الوسطى والبرجوازية تبدو كثلاثة أشكال أساسية للتطور الحضارى فى مجتمع التناحر الطبقى . ويمكن القول أن كلاسيكيى الماركسية كانوا يفهمون فى المدنية ذاك النموذج من التطور الحضارى الذى يتحقق على شكل سيطرة طبقية معينة وعلى شكل طبقى متناحر . «بما أن أساس المدنية هو استغلال طبقة لطبقة أخرى فان مجمل تطورها يتحقق فى تناقض دائم . ان كل خطوة للأمام فى الانتاج تعنى بنفس الوقت خطوة الى الوراء لوضع الطبقة المضطَهَدة أى الأغلبية الساحقة» * .

فى فلسفة التاريخ البرجوازية ينتشر انتشارا واسعا التصور عن المدنية كقوة معادية مبدئيا للحضارة وكوضعية تاريخية معينة تتميز بأزمة وتفكك وفساد للوحدة الحضارية الأولية . ويجرى تصور المدنية عند ذلك كنهاية للحضارة ومرحلة ختامية لها يحصل عندها فصل نهائى بين الحضارة والانسان وتحويلها الى نظام من التوصيات والأوامر الخارجية واللازمة شكليا والمفروضة اجباريا . وحسب هذا التصور فان الحضارة تموت فى المدنية وتفقد رابطتها الحية والمباشرة مع الفرد وتركد على شكل مقاييس وقواعد ميكانيكية لا مبالية ومساوية بين الجميع فى التصرف الاجتماعى للناس . فالمدنية هى النصر

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٢١ ، ص ١٧٧ .

النهائى للحساب العقلانى على الباعث الروحى والمنطق - على الشعور والاجتماعية المجردة - على الفردية الانسانية . ان النتائج الفعلية لتطوير المدنية البرجوازية بالنسبة للانسان تحصل فى هذا التصور على انعكاس تشاؤمى متطرف وتجريدى تام .

وتعتبر وجهة نظر أو . شبينغلر الفلسفية الحضارية مثالا نموذجيا لهذا النوع من التصورات . فقد كتب فى «غروب أوربا» أن «المدنية هى مصير محتوم للحضارة . . . والمدنية هى تلك الحالات الاصطناعية المتطرفة التى يستطيع تحقيقها نوع سام من الناس . وهى تأتى كما يأتى المتكون بعد التكوين والموت بعد الحياة والجمود بعد التطور والشيخوخة الفكرية والمدينة العالمية المتحجرة بعد القرية والطفولة الحنونة التى هى بالنسبة لنا عبارة عن العصر الدوريتى والقوطى . انها نهاية محتومة . . .» .

وأثناء كشفها للطابع الطبقى والمحدود اجتماعيا والفانى تاريخيا لكل أشكال المدنية السابقة ترى الماركسية فيها على عكس فلسفة التاريخ البرجوازية الطريقة الممكنة الوحيدة للتطور الحضارى فى المجتمع الطبقى . ان وجود المدنية فى حدود «ما قبل تاريخ» البشرية - من وجهة نظر الماركسية - لا يعتبر مرحلة ختامية بل مجرد مرحلة تحضيرية أولية للتاريخ الحضارى الحقيقى ، وهى المرحلة المنطبقة مع بناء المجتمع اللاطبقى . فى هذه المرحلة التحضيرية (وخاصة فى طور المجتمع البرجوازى) تنشأ مقدمات مادية وروحية لتطور الحضارة ضمن شكل متحرر من

أية محدودية طبقية . هنا تكمن **الرسالة التمدنيـــة** للمجتمع الطبقى والبرجوازى قبل كل شىء . غير أنه من أجل أن تصبح هذه المقدمات شروطا فعلية للتطور الحر يجب أن يمتلكها الأفراد حقيقة لا على شكل قوة الملكية الخاصة المعادية لهم ، بل على شكل قوتهـــم الانسانية الخاصة التى تجعلهم مبدعـــى التاريـــخ الحقيقيين ومبدعين لأنفسهم . ان الخطوة الأولى على طريق حل هذه المسألة ذات الأهميـــة العالميـــة التاريخية الحضارية هى بناء المجتمع الاشتراكى . وعلى هذا الشكل فان «رسالة التمدن للرأسمالية» تقابلها **الرسالة الحضارية للمجتمع الاشتراكى .**

تبدأ أهداف الاشتراكية الحضارية بالظهور فـى أطر المجتمع البرجوازى . اذ تنكشف على شكل عناصر للحضارة الديمقراطية والاشتراكية لا يمكن بدونها وضع صورة حقيقية عن الحياة الحضارية لأى دولة رأسمالية متطورة . وهذا بالضبط ما عنى به لينين حين كتب عن وجود حضارتين فى كل حضـــارة وعن الصراع بين الاتجاهات الايديولوجية المتعارضة فى الحيـــاة الروحية لكل أمة . «فى كل حضارة قومية توجد **عناصر** حضارة ديمقراطية واشتراكية وان لم تكن هذه العناصر متطورة وذلك لأنه يوجد فى **كل** أمة جمهـــور كادح ومستغل التى تولـــد شروط حياتها — لا محالة — ايديولوجية ديمقراطية واشتراكيـــة» * . ان هذه العناصر المعادية للحضارة والايديولوجية البرجوازيتين مرتبطة مباشرة مع الاهداف التحررية للطبقـــات

---

* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٢٤ ، ص ١٢٠ـ ١٢١ .

المستغلة للمجتمع وتحتوى بداخلها على جنين تلـك الحضارة الحقيقية التى تتطابق لأقصى حد مع الاتجاهات التقدمية تاريخيا للتطور الاجتماعى .

وتجد المحدودية الطبقية للحضارة البرجوازيـة تعبيرا مباشرا لها فى محدوديتها القومية أيضا والتـى تظهر فى التفكك الحضارى لمختلف الشعوب وفى فرض «حضارة» الدول الامبريالية على الأمم والقوميات ضعيفة التطور . وعلى هـذا الشكـل فان الحضـارة فى ثوبهـا البرجوازى تبـرز كسلاح لا للظلـم الاجتماعى فقط بل وللاضطهـاد القومى أيضـا . وتقف عن خدمة أهداف التطور الاجتماعـى (المادى والروحى) للجماهير الكادحة ضمن حدود كل أمة على حدة وكذلك أهداف التقارب الأممى بين كادحـى مختلف الأمم وتوحيدهم على نطاق عالمى .

ان الرسالة الحضارية للمجتمع الاشتراكى تكمن تماما فى تحرير الحضارة من المحدوديـة الطبقيـة والقومية للمجتمع البرجوازى ومن القبضة والتناقضات الاجتماعية والقومية التى تتطور فيها الحضارة فى مرحلة الرأسمالية . وضمن هذا المعنـى فان الحضـارة الاشتراكية هى **مرحلة حتمية تاريخيا لتطور الحضارة البشرية عامة** وتحوى بداخلها على المقدمات والشروط الضرورية من أجل خلق حضارة لاطبقية وأمميـة للمجتمع الشيوعى .

ان الانتقال من الحضارة الطبقية الى الحضـارة اللاطبقية ، من الحضارة التى تخدم مصالح اقلية الى حضارة تعتبر من مكتسبات جميع أعضاء المجتمع — يتحقق فى عملية النشاط التحويلى التاريخى للطبقة

العاملة . **وهكذا فان الرسالة الحضارية للاشتراكية غير منفصلة عن الرسالة التاريخية للطبقة العاملة** وعن دورها القيادى فى بناء المجتمع الشيوعى . فحين تغير الطبقة العاملة نفسها فى عملية النشاط التحويلى وحين ترفع نفسها الى مستوى الذات الواقعية للحركة التاريخية فانها بذلك تضع أسس الحضارة الجديدة التى تصبح فى النهاية شرطا للتطور الحضارى لكل أفراد المجتمع .

من هنا تأتى الرابطة المباشرة بين أهداف الطبقة العاملة الاقتصادية والسياسية وبين أهداف التطور الحضارى العام للبشرية . وحين تحرم الرأسمالية العمال من أدوات الانتاج فانها تحرمهم أيضا لا من شروط الوجود الفيزيائى فحسب بل والاجتماعى (الحضارى الأصيل) . وهى تجعل من الانسان الكادح كائنا فقيرا لا ماديا بل وحضاريا أيضا . وهذا لا يعنى بالطبع أن العمال محرومون اجمالا من امكانية الحصول على المنتجات الحضارية الجاهزة . وبالمقارنة مع الماضى فان الرأسمالية توسع لحد ما اطارات الاستهلاك الحضارى بغض النظر عن أنها تضفى على هذا الاستهلاك طابع ارضاء حاجات الانسان «المزيفة» و«اللاحقيقية» . وقد أشار ماركس الى أن «تلك المشاركة التى يقوم بها العامل فى استهلاك بدرجة أعلى وكذلك فى الاستهلاك الروحى – اى فى الدعاية لمصالحه الخاصة والاشتراك فى الصحف وحضور المحاضرات وتربية الاطفال وتطوير الذوق الخ . – هذه المشاركة الوحيدة له فى المدنية التى

تميزه عن العبد» * تتحدد فى النهاية لا بمصالح العامل فى تطوير الذات بل بمصالح الرأسمالى الذى يسعى الى توسيع دائرة الاستهلاك أى الى زيادة الربح . «لذلك . . . يبحث الرأسمالى عن جميع الوسائل من أجل تحريك . . . الاستهلاك واعطاء بضائعه شكلا مغريا أكثر وفرض متطلبات جديدة على العامل الخ . . ان وجه العلاقة هذا بالضبط بين الرأسمال والكدح يعتبر العزم الجوهرى للمدنية وعليه بالضبط تقبع القانونية التاريخية للرأسمال وجبروته الحالى فى نفس الوقت» * * . ويظهر فقر العمال الحضارى قبل كل شىء فى أنهم مبعدون فى شروط الرأسمالية عن عملية التطور الحضارى وفاقدون للامكانية الواقعية للابداع الحضارى المستقل . ويتحول على هذا الشكل عدم ملكية أدوات الانتاج بالنسبة للعمال لا الى عوز مادى وحرمان مادى فقط بل والى فقدان المعنى الانسانى للحياة مما يشكل الجوهر الفعلى للحضارة . هذه هى الطبيعة اللاانسانية واللاحضارية للملكية الخاصة .

ان القضاء على الملكية الخاصة وتحويل وسائل الانتاج الرئيسية الى مكتسبات شعبية عامة كمهمة انطلاق اقتصادية للطبقة العاملة موجهة فى النهاية نحو بناء مجتمع لاطبقى — لا يتضمنان لذلك مغزى اقتصاديا فحسب ، بل وحضاريا عميقا . والعمال فى سعيهم لتثوير المجتمع القديم وتغيير شروط الانتاج والمعاشرة السابقة

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٢٤٠ .

* * نفس المرجع ، ص ٢٤١ .

ووضعها على أسس جديدة لا يسترشدون مطلقا بمصالح الربح والاثراء (وهذا ما يلصقه بالعمال دون اى برهان نقاد الشيوعية من البرجوازيين الصغار ابتداء من م . شتيرنر) بل قبل كل شيء بالرغبة فى تغيير أنفسهم وحياتهم واضفاء الطابع والمغزى الانسانيين الحقيقيين عليها . ويحتاج العمال الى المجتمع الجديد لأنهم أنفسهم يريدون أن يصبحوا «جديدين» — أى أناسا فى صورتهم الفردية ونمط حياتهم ومعاشرتهم يجسّدون المكتسبات والمنجزات الحقيقة للروح والعمل الانسانيين . لقد كتب ماركس وانجلس أن البروليتاريا الثورية «تعرف حق المعرفة أنها تكف عن كونها «سابقة» فقط فى الظروف المتغيرة ، لذلك فانها مليئة بالعزم لاستغلال أول فرصة من اجل تغيير هذه الظروف . وضمن النشاط الثورى يتفق تغيير الذات مع تحويل الظروف» * .

ان المغزى الحضارى للملكية الجماعية على وسائل الانتاج والتى تقيمها الطبقة العاملة يكمن فى أن الملكية الجماعية تعتبر قاعدة ضرورية لتحويل الانسان الكادح من وسيلة الى **هدف رئيسى** للانتاج . والملكية الجماعية تغير جذريا نموذج الانتاج الاجتماعى نفسه وكذلك طابع الثروة الاجتماعية المصنوعة من قبل الناس . ويصبح الشكل الرئيسى والعام بنفس الوقت لهذه الثروة لا الشيء ولا السلعة بل الانسان نفسه . وبالتالى يحصل الانتاج الاجتماعى هنا على طابع لا مجرد انتاج الاشياء والسلع بل قبل كل شيء انتاج الانسان نفسه .

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٣ ، ص ٢٠١ .

والملكية الخاصة حتى فى تلك الحالات التــــى تطور فيها منظومة الانتاج والتبادل المادى بشكـــل واسع غير قادرة على انتاج وصنع نتاج من نـــوع خاص - أى الانسان . ويبدو الفرد المعين فى أى حال فى مجتمع الملكية الخاصة كوسيلـــة لا كهدف وشكل عام للثروة المنتجة مطلقا . وفى النتيجة فان هذا يولد ذلك التناقض العميق بين تطويـــر الثروة الاجتماعية وتطوير الانسان - هذا التناقض الـــذى يجعل إبعاد الملكية الخاصة ضروريا .

ان الملكية الجماعية هى ذلك الشكل الذى **ينطبق** فيه مباشرة الانتاج المادى والروحى مع انتاج الانسان نفسه ويندمج معه . هذا الشكل هو القاعدة الاقتصادية الضرورية لوجود وتطور الانسان لا على أنه مجـــرد قوة عاملة بل شخصية لها القدرة المتطورة من جميع الجهات على الكدح والمعاشرة . اذن فالحتمية التاريخية للانتقال الى الملكية الجماعية مشروطة بضرورة بنـــاء المجتمع الذى يجعل مهمتـــــه فى تطوير الانســـان ككائن متكامل ومنسجم .

وفى وجود الملكية الجماعية ايضا تبقى ضرورة الزيادة المستمرة للخيرات المادية والروحية وتوسيع انتاجها وتحسين نوعيتها . وكما أكد ماركس فان خلق القيم الاستهلاكية التى تخدم اعادة انتاج الحياة الانسانيـــة يعتبر ضرورة طبيعيـــة فى أية مرحلـــة من التطور التاريخى . غير أن الملكية الجماعية فقط هى التـــى تلغى ذلك الشكل الاجتماعى الذى ظهرت فيه هـــذه الضرورة فى المراحل السابقة فى التطور التاريخى - أى الشكل المسيطر على الانسان والمضيق على قـــواه

خارجيا . ويصبح انتاج الخيرات المادية والروحية فى شروط الملكية الجماعية لا هدفا بحد ذاته ولا وسيلة لاثراء البعض على حساب الجميع بل وسيلة للتطور المتعدد الجوانب والحر لكل انسان . وبكلمات أخرى تضيع هنا «الضرورة الطبيعية» طابع القوة الاجبارية الاجتماعية وتحصل على معنى الاساس الضرورى للحرية الاجتماعية والتطور الذاتى الاجتماعى لجماهير الافراد عامة .

من هنا ينتج أنه بقدر ما يصبح النشاط الاقتصادى والسياسى للطبقة العاملة طريقة لتنفيذ وتحقيق عملية جتمعة الانتاج المباشرة فانه يحصل بنفس الوقت على معنى النشاط الحضارى – أى النشاط الموجه نحو تغيير لا الظروف الخارجية فحسب بل والانسان أيضا . وعلى هذا الشكل فان اقامة الملكية الجماعية تخلق حالة تبدو فيها مشاكل تطور المجتمع الاقتصادى والسياسى مرتبطة بشكل وثيق مع مسائل البناء الحضارى ومهمات النمو الحضارى لمجمل جماهير الكادحين . واذا لم نحسب الرابطة الداخلية العميقة بين السياسة والاقتصاد والحضارة فى عملية التحول الاشتراكى لا يمكن فهم مغزى التعاليم اللينينية حول الحضارة وكذلك طابع **الثورة الثقافية الاشتراكية** التى تقوم بتحقيقها الطبقة العاملة .

ان الفهم اللينينى للحضارة الاشتراكية يعتمد بالكامل على الكشف العلمى عن الطبيعة الاصيلة للمجتمع الاشتراكى الذى يقوم به النشاط الحر والمدرك «للأوساط الدنيا» – أى الطبقات الكادحة التى تضع قدمها على طريق الابداع التاريخى

المستقل . ولا يستطيع بالطبع تنظيم هذه «الاوساط الدنيا» وأشكال توحيدها أثناء البناء الاشتراكـــى أن يعتمد لا على «نظام العصا» ولا على «نظام الجوع» . اذ أن طرق العنف السياسى أو الاجبار الاقتصادى فـــى معاملة الكادحين هى غريبة كل الغرابة عن طبيعـــة النظام الاشتراكى ولا يمكن أن تخدم كوسيلة للوصول الى الأهداف الشيوعية الحقيقية . ان تنظيم الكدح فى الاشتراكية والذى يستثنى جميع أشكال الكـــدح السخرى «يستند أكثر فأكثر بمرور الزمن على الانضباط الحر والمدرك للكادحين أنفسهم الذين أسقطوا نير الملاكين ونير الرأسماليين أيضا» * . ومن ادراك الحاجة الى تنظيم مختلف مبدئيا للجماهير يتوافق مع طبيعـــة الاشتراكية ويعبر عن النشاط الاجتماعى الذاتـــى للشعب تتنامى كل مشاكل التطـــور الحضـــارى فى المجتمع الجديد فى التعاليم اللينينية .

وحين رفض لينين الطرق القديمة لتنظيم الحياة الاجتماعية المعتمدة على العنف السياسى والاستغـلال الاقتصادى فانه رأى فى الحضـــارة بالضبط الشرط الأهم الذى يسمح بتأمين المشاركة المباشرة للجماهير فى التطور الاجتماعى . ان تحويل الحضارة من وسيلة لاضطهاد الجماهير الى وسيلة لتحريرهـــم والى شرط لتطويرهم المتعدد الجوانب يعنى عمليا حل مشكلـــة خلق حضارة جديدة تتفق مع متطلبات وأهداف التنظيم الاشتراكى للمجتمع . وحسب لينين فان درجة الادراك والحرية ، تلك التى تبدع بواسطتها الجماهيـــر علاقاتها الاجتماعية الخاصة وتنجر بها الى ميدان البناء

* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٣٩ ، ص ١٤ .

الاقتصادى والسياسى - هذه الدرجة تعتبر ميزانا ومقياسا حقيقيين لقيام الحضارة المذكورة . حضارة **كشرط وشكل لاظهار فعالية الشعب الاجتماعية وكتعبير مباشر عن الابداع التاريخى للجماهير الكادحة** - هذا هو جوهر الفهم اللينينى للمشكلة .

نصل هنا الى النقطة الأساسية فى النظرية اللينينية عن الحضارة - أى الى السؤال حول ضرورة **وحدة الحضارة مع النشاط الثورى للجماهير وعملها المبدع** (الاقتصادى والتنظيمى والسياسى) . لا الحضارة المتجهة نحو الجماهير فقط لكونها جماعة مستهلكين سلبيين فاقدى المبادرة المستقلة الخاصة بل حضارة الجماهير ذاتها ، الحضارة التى تجد فى أفعال الجماهير الشكل اللائق والوحيد لوجودها - هذه هى المشكلة التى يضعها لينين فى رأس الزاوية ويراها كمشكلة حاسمة من أجل قضية التحويل الاجتماعى للبلاد .

وفى هذه الصيغة البسيطة والمختصرة - أى اتحاد الحضارة مع الجماهير - نجد المغزى والهدف الرئيسى لمجمل التحولات الحضارية فى الاشتراكية . غير أنه وراء بساطة هذه الصيغة وقفت تجربة اجتماعية معقدة جدا تتطلب - حسب كلمات لينين - عملا تاريخيا عملاقا لجميع الكادحين . وقد افترضت هذه التجربة العملية تحقيق انعطاف روحى هائل فى حياة الشعب وتغييرا جذريا لجميع رواسخ الكدح والحياة اليومية والادراك والنفسية السابقة لجمهور الملايين من الناس .

لقد كان من المستحيل حل المسألة الضخمة فى توحيد الحضارة مع الجماهير (أى جعل الجماهير

متحضرة) بلحظة واحدة وبجهد واحد . فالى جانب الوقت كانت تتطلب من أجل ذلك شروط مادية واقتصادية وسياسية الخ . لا تظهر بدورها بشكل فورى . ان النهوض الحضارى بالجماهير عملية طويلة بشكل كاف لها مسافتها التاريخية الخاصة وتسلسلها المشروط بظروف محددة .

ان التحويل الاقتصادى والسياسى للمجتمع البرجوازى ، أثناء الثورة الاشتراكية لم يستطع أن ينحصر بتبديل السلطة السياسية فحسب وبنزع ملكية الطبقات المسيطرة وبالتثبيت الحقوقى للأنظمة الجديدة فحسب . ومع أن الحماس الثورى للشعب اعتبر قاعدة هامة الا أنها لم تكن كافية فى سبيل هذا التحويل . وبهذا المعنى حذر لينين من المغالاة فى دور الطرق الحكومية الخالصة فى القيادة وادارة الاقتصاد وان كانت تستند على حماس الجماهير . فقد ظهر أنه من المستحيل «. . . ضبط انتاج الدولة وتوزيع المنتوجات من جانب الدولة على الطريقة الشيوعية فى بلد صغار الفلاحين وهذا بواسطة الأوامر المباشرة لدولة البروليتاريا» * فلا التدخل «من فوق» ولا الحماس الجماهيرى بحد ذاتهما وبالرغم من دورهما الكبير غير قادرين على حل كامل لمهمات البناء الاشتراكى اذا غاب المستوى الحضارى الضرورى للجماهير أو اذا أرادت الجماهير ذلك دون أن تستطيع (بسبب غياب الحضارة) بناء دولتها واقتصادها بشكل مستقل وحل مسائل تطوير البلاد التنظيمية والاقتصادية والسياسية .

* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٤٤ ، ص ١٥١ .

لقد توقف حل مهمات البناء الاشتراكى على مشكلة التطور الحضارى للجماهير . ان القيمة العلمية لهذه المسألة تضعها فى مركز كل أعمال لينين تقريبا والتى كتبها بعد أوكتوبر . فمنذ الانتقال الى المرحلة السلمية فى تطور الثورة حسب لينين أنه من الضرورى تركيز الاهتمام الرئيسى نحو مسائل الحضارة بالذات . اذا «كنا سابقا نضع مركز الثقل وكان ينبغى ان نضعه فى النضال السياسى والثورة والاستيلاء على السلطة الخ . .» . فالآن - يؤكد لينين - «يتغير مركز الثقل لدرجة أنه ينتقل الى العمل التنظيمى السلمى «الحضارى»» * . «يكفى بالنسبة لنا الآن القيام بهذه الثورة الثقافية حتى نصبح بلداً اشتراكياً تماما . . .» * * .

وترتسم فى كلمات لينين هذه الآفاق والمقاييس الحقيقية للثورة الاشتراكية بوضوح والتى لا تنتهى مطلقا عند الاستيلاء على السلطة السياسية وقيام الديكتاتورية البروليتارية فقط . فالانقلاب السياسى الذى يقيم سلطة العمال والفلاحين هو مجرد بداية ومقدمة للانقلاب الحضارى . وطبقا لذلك تكلم لينين عن المرحلتين الرئيسيتين للثورة الاشتراكية اللتين تتحددان ، أولا ، بمهمة الغاء ومصادرة أملاك الطبقات المسيطرة والاخماد المسلح لمقاومتهم - أى باختصار - مهمة استيلاء الطبقة العاملة على السيطرة السياسية . وثانيا ، بمهمة العمل السلمى الحضارى المبدع فى

---

* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٤٥ ، ص ٣٧٦ .

* * نفس المرجع ، ص ٣٧٧ .

بناء المجتمع الجديد . فاذا كانت طريقة حل مهمة المرحلة الاولى هى العنف الثورى للأكثرية ضد الأقلية فان طريقة حل مهمة المرحلة الثانية هى تثقيف الكادحين بالجملة ورفع عام لمستواهم الحضارى واشتراكهم الفعلى فى البناء الاشتراكى (والذى يتحقق فقط من خلال امتلاكهم للحضارة) .

ان الجزء المركب الأهم للمشكلة العامة فى البناء الاشتراكى الحضارى هو سؤال **حول علاقة الجماهير الكادحة بالتراث الحضارى السابق** . ان الصيغة التى تفترض وحدة الحضارة مع الجماهير تنكشف فى أعمال لينين قبل كل شىء كامتلاك واستخدام عملى من قبل الجماهير لكل شىء قيم وتقدمى كان قد توصل اليه التطور البشرى المادى والروحى السابق . فضمن اطار هذه المهمة تشمل الحضارة على جميع المنجزات التى تأخذها الطبقة العاملة عن المجتمع القديم وترثها وتحتفظ بها كشرط لتطورها الخاص وتستخدمها لصالح وأهداف البناء الشيوعى . «يجب أخذ مجمل الحضارة التى تركتها الرأسمالية وبناء الاشتراكية منها . يجب أخذ كل العلوم والتقنية والمعارف والفن . فبدون ذلك لا نستطيع بناء حياة المجتمع الشيوعى» * — هكذا كتب لينين .

وعند التحدث عن ضرورة أخذ «كل الحضارة» فصل لينين بواسطة هذا المفهوم كل ما يجب رميه من المجتمع القديم على أنه غير ضرورى (وقبل كل شىء المؤسسات الاجتماعية الطبقية — الاقتصادية

* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٣٨ ، ص ٥٥ .

والسياسية وما يطابقها من ايديولوجية) وفصل ما يجب الغاءه وابعاده عما يجب الاحتفاظ به . وكأنه بمفهوم «الحضارة» قد رسم خط الفصل بين ما هو «ضرورى للرأسمالية وبين ما هو ضرورى للشيوعية . . .» * . والحضارة بهذا المعنى هى **كالمحتوى الايجابى** للتطور السابق تعارض تلك الاشكال الاجتماعية (الاقتصادية والسياسية والايديولوجية) لهذا التطور والتى بحكم طبيعتها المحدودة اجتماعيا أظهرت عجزها عن استمرار وجودها التاريخى اللاحق .

وعلى حد تعبير لينين فان عقدة «المهمة التاريخية العظيمة» فى توحيد الحضارة مع الجماهير وتحويلها الى «ثروة شعبية عامة» تكمن قبل كل شىء فى أن الحديث كان يجرى ، من جهة ، حول الجماهير التى بقيت قرونا طويلة بعيدة عن أية حضارة والتى كانت أغلبيتها محرومة حتى من الأسس الأولية للثقافة والتنوير ، ومن جهة أخرى كان يجرى الحديث حول الحضارة المصنوعة لأجل الأقلية والتى كانت احتكاراً لهذه الاقلية وامتيازا خاصا لها . اذن فالحديث جرى على الأقل حول حضارة المجتمع البرجوازى (التى تعتبر أكثر تقدما من حضارة الملاكين والموظفين ، هى حضارة عصر القنانة) لأنه ليست هناك أية حضارة أخرى يمكن للبروليتاريا وراثتها عن الرأسمالية . لذلك فان مهمة توحيد الحضارة مع الجماهير فى المرحلة الأولية للثورة الثقافية الاشتراكية كان يمكن أن تعنى

---

* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٤١ ، ص ٣٠٦ .

فقط شيئا واحدا : توحيد كل ما هو قيم فى الحضارة البرجوازية مع الحركة الثورية للكادحين واستصلاح واستخدام هذه الحضارة من قبل الجماهير الشعبية لصالح الاشتراكية ولصالح النصر النهائى للثورة . ان مغزى وأهمية وعقدة هذه المهمة يصيغها لينين بتحديد كامل : «ان المهمة - اى كيفية توحيد الثورة البروليتارية المنتصرة مع الحضارة البرجوازية ومع العلم والتقنية البرجوازيين والتى كانت قبل الآن ملكا للأقلية - مهمة صعبة ، وأكرر ذلك» * .

وقد نمت لعدة أضعاف صعوبة حل هذه المسألة بحكم الميزات الخاصة لروسيا التى كانت لحظة الثورة بلادا نصف أبوية وذات أغلبية من الفلاحين الصغار لم تمر بطريق التطور الرأسمالى بالقياس الوطنى العام . فقد كانت روسيا تقف بمستواها فى التطور الاقتصادى والاجتماعى - حسب كلمات لينين «على الحدود بين البلاد المتمدنة وبين البلاد التى انجرت بواسطة هذه الحرب (العالمية الاولى - **المؤلف**) نهائيا ولأول مرة نحو المدنية ، بلاد جميع الشرق ، البلاد اللاأوربية . . .» ** . ان وضعية روسيا القيصرية على الحدود الفاصلة بين بلدان الغرب الرأسمالية المتمدنة والمتطورة عاليا وبين دول الشرق المتخلفة التى لم تنجذب بعد نحو مسار المدنية المعاصرة قد حددت بعض الملامح الخاصة للثورة الروسية ، هذه الملامح - كما أشار لينين «الواقعة ،

---

* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٣٨ ، ص ٥٩ .

** لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٤٥ ، ص ٣٧٩ .

طبعا على الخط العام للتطور العالمى ولكنها تميز ثورتها عن باقى الدول الاوروبية الغربية السابقة والمدخلة لبعض التجديدات الجزئية أثناء الانتقال الى البلدان الشرقية» * . ان خواص الثورة الروسية هذه قد كانت مشروطة بغياب تلك المقدمات المادية والحضارية من أجل بناء المجتمع الاشتراكى والتى تكونت ، كما هو معروف ، فى شروط التطور الاوربى الغربى أثناء مرحلة الرأسمالية الناضجة ولم تستطع بالطبع أن تنشأ فى روسيا ما قبل الثورة . ان خواص الثورة الروسية الفريدة والتى وضعت السلطة السياسية فى أيدى العمال تكمن – حسبما قال لينين – فى أنها لم تكن **نتيجة بل مقدمة** لخلق الأسس المادية والحضارية للمجتمع الاشتراكى وفتحت بنفسها طريق تطور المدنية (والتصنيع قبل كل شىء) فى البلاد لا فى شكلها البرجوازى الكلاسيكى بل الاشتراكى . وحسب كلمات لينين ، فقد استولت البروليتاريا أثناء الثورة على شروط ليست عادية «للنمو اللاحق للمدنية» لأن «الانقلاب السياسى والاجتماعى اصبح سابقا للانقلاب الحضارى وتلك الثورة الثقافية التى نقف مع ذلك الآن أمامها» ** .

فى هذه الحالة كان على الحزب الشيوعى أن يعمل مع جماهير ليست أغلبيتها غير متحضرة لتقبل الحضارة الاشتراكية فحسب بل هى «لم تنمو» حتى الى درجة الحضارة البرجوازية – فى معنى أنها لم تستوعب

---

* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٤٥ ، ص ٣٧٩ .

** لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٤٥ ، ص ٣٨٠، ٣٧٧ .

تلك المبادىء الأولية فى الثقافة العامة وأبجدية التقنية التى تتطلبها شروط اى انتاج صناعى متطور من العامل .
أما المنجزات الحضارية لروسيا ما قبل الثورة والتى أعطت العالم تحفا رائعة فى ميدان الفنون والآداب والعلوم والتقنية فانها كانت موجهة بشكل رئيسى من قبل مساعى ممثلى طبقة المثقفين الضيقة – الأكثر ثقافة وتنويرا وتقدمية . بينما كانت الأغلبية الساحقة من جماهير السكان فى البلاد من الفلاحين المرتبطين بنمط الحياة ما قبل الرأسمالى وشبه العينى ، وكذلك قسم من البروليتاريا ، الذى خرج من طبقات الفلاحين الفقراء مباشرة دون أن يمر «بمدرسة» الانتاج الرأسمالى الطويلة والمعذبة – هؤلاء كانوا فى الواقع يعانون من جهل وظلام شبه تام ومن أمية شاملة وعدم معرفة مطلقة فى مجال منجزات العلم والتقنية وادارة الانتاج وطرق وأشكال حديثة لتنظيم الكدح . وكانت حالة «اللاحضارية النصف آسيوية» هذه تعتبر واحدة من أثقل وأخطر تركات القيصرية . «فى ذلك الوقت – كتب لينين – مهما ثرثرنا عن الحضارة البروليتارية وعن نسبتها الى الحضارة البرجوازية ، كانت الحقائق تأتينا بأرقام تدل على أنه حتى الحضارة البرجوازية عندنا ضعيفة» * .

ان فى جمع نفى المجتمع القديم مع تثبيت وحفاظ واستخدام ذلك الشئ القيم الذى صنعه المجتمع القديم – فى هذا الجمع ينكشف بوضوح تام موقف البروليتاريا من النظام الرأسمالى الذى أسقطته . واذا

---

* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٤٥ ، ص ٣٦٣ .

كان العنف وسيلة للنصر السياسى للطبقة العاملة وللاستيلاء والمحافظة على السلطة السياسية – فان قدرتها لا على تقييم الحضارة فقط بل وعلى نقلها الى الجماهير واستخدامها فى سبيل بناء الاشتراكية هى شرط أكيد للنصر المعنوى على البرجوازية وبشكل خاص على ذلك الجزء منها الذى كان يعتبر نفسه منذ الأزل الصائن الجدير والوحيد للحضارة – على المثقفين البرجوازيين . لقد عنى لينين ممثلى المثقفين البرجوازيين حين كتب أنه فقط عندما «يرون عمليا أن البروليتاريا **تجر** الجماهير الواسعة الى هذا العمل (اى الى عملية التنوير الحضارى – **المؤلف**) أكثر فأكثر فانهم سوف يهزمون **معنويا** بالاضافة الى فصلهم السياسى عن البرجوازية» * .

بالاعتماد على العنف فقط لا يمكن بناء الاشتراكية ولا يمكن جذب الى صف البروليتاريا ذاك الجزء من المثقفين الذى تعتبر معرفته وتجربته ضرورية للبروليتاريا من أجل تحقيق رسالتها ، هذه المعرفة والتجربة التى لا يمكن بدونها حل مشكلة خلق حضارة اشتراكية جديدة . «سيقولون : ان لينين ينصح باستخدام النفوذ المعنوى بدلا من العنف ! ولكن من الغباء التصور أنه بواسطة العنف وحده يمكن حل مسألة تنظيم علوم وتقنية جديدة فى بناء المجتمع الشيوعى . هراء ! نحن . . . لن نقع فى هذا الغباء وسنحذر الجماهير منه» * * .

ان أية محاولة لتحويل العنف الى طريقة لحل مسائل

---

* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٣٨ ، ص ١٦٧ .

* * لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٣٨ ، ص ٥٦ .

من النوع الحضارى يصنفها لينين كردة مباشرة عن الماركسية نحو المذهب الفوضوى والثورية البرجوازية الصغيرة . ان العنف لا يجتمع مع السياسة الحضارية للطبقة العاملة وهو ليس وسيلة للانتقال من الحضارة البرجوازية الى الحضارة الاشتراكية . ولا تنشأ الحضارة الاشتراكية عن طريق اسقاط وتحطيم الحضارة البرجوازية بالقوة ، ولا عن طريق رميها ونفيها المجرد فقط لأنها ليست ثمرة للادراك البروليتارى وحده - بل عن طريق اعادة صنعها بشكل نقدى ومدرك ، وعن طريق تطوير كل ما كان فيها من ثمين . هذا هو فقط طريق الانتقال من الحضارة البرجوازية الى الحضارة الاشتراكية وطريقة حل التناقضات الطبقية فى مجال التطور الحضارى . ان هذا أيضا يعتبر نضالا ، ولكنه نضال لا عن طريق استخدام أنظمة التحريم والعقوبات والملاحقة . اذ أن الحجة الأساسية فى هذا النضال هى قدرة الجماهير على التعلم ومهارتها فى تنظيم نفسها على أسس الانضباط المعتمد على مجمل التجربة الحضارية والعلمية البشرية .

قد يبدو تحقيق توحيد الحضارة مع الجماهير (وقد بدا للكثير) أنه مهمة طوباوية . اذ كيف يمكن التنسيق بين الفلاح الجاهل والذى هو فى الاساس ثمرة العلاقات ما قبل البرجوازية والعامل شبه المتملم وبين أكثر أشكال الحضارة تطورا فى ذلك الوقت ؟ وأين الضمانة فى أن هذا التنسيق حتى لو كان ممكنا سيعطى فى النهاية نموذجا اشتراكيا للتطور ولا يؤدى فى آخر الأمر الى الانحطاط البرجوازى ؟ كقاعدة كان

أعداء السلطة السوفياتية الصريحون من معسكر البرجوازية يشيعون السؤال الأول بينما طرح السؤال الثانى ممثلو ذاك الاتجاه فى الاشتراكية الذى سماه لينين «بالثورية البرجوازية الصغيرة» والذى كان مهووسا بأفكار «الديمقراطية البروليتارية المحضة» و«الثقافة البروليتارية المحضة» . وعند الاجابة على الاولين أشار لينين الى مصلحتهم الجوهرية فى الحفاظ على احتكارهم السابق للقيادة الاجتماعية والحضارة وما يتأتى عنها من سعى للبرهنة على عدم قدرة الجماهير فى التطور الاجتماعى والحضارى المستقل وعند الجواب على السؤال الثانى أشار لينين الى خيالية وطوباوية تصورات السائلين عن الاشتراكية . ان المجتمع الجديد يمكن أن يبنى على قاعدة المادة الانسانية والحضارية فقط والتى تعد تراثا للماضى ، وان أية محاولة لاهمال هذه المادة استشهادا بخطر الانحطاط البرجوازى تعتبر ضربا بالرمل .

كيف يمكن عمليا حل مسألة اجتياز تخلف روسيا العميق عن البلدان المتمدنة ؟ وعلى أى شكل يجب توجيه تعليم وتنوير العمال والفلاحين الى منحى البناء الاشتراكى ؟ ان مهمة نمو الشعب الحضارى تحل — حسب لينين — عن طريق التنظيم المخطط لكل قضية التنوير والتعليم الشعبيين على نطاق وطنى عام . وان اسهام كافة الكادحين فى الاشتراكية يمكن التوصل اليه عن طريق توحيد التعليم والتنوير مع اشتراك الجماهير المنظم فى الحياة السياسية والاجتماعية للبلاد وكذلك كما تحدث لينين عن طريق توحيد المدرسة

والسياسة . يجرى الحديث فى هذه الحالة عن الجمع بين رفع المستوى الحضارى للجماهير وبين نمو نشاطهم الاجتماعى وكذلك بين مساهمتهم المتزايدة فى قضية بناء الدولة والاقتصاد . فالمدرسة فى شروط المجتمع السوفييتى – حسب أفكار لينين – يجب أن تخدم الدرجة الضرورية للنشاط المستقل فى جميع ميادين الحياة الاقتصادية والسياسية للبلاد .

وعلى هذا الشكل فقد كان القصد لا مجرد رفع مستوى التعليم العام للسكان ولا مجرد ادخال أسس التثقيف والتنوير الى الجماهير (فهذا يمكن أن يكون مجرد نقطة انطلاق واجراء أولى) بل رفع مستوى الحضارة على شكل يعنى فى النهاية تكوين القدرة عند الجماهير على المشاركة المستقلة فى الحياة الاجتماعية . قال لينين : «. . . لا يكفى محو الأمية ولكن من الضرورى أيضا بناء الاقتصاد السوفييتى الذى من أجله لا يكفى تعليم القراءة والكتابة . يلزمنا رفع هائل للحضارة» * . وعند شرح ما يعنيه «رفع الحضارة» حدد لينين فكرته : «يجب الوصول الى أن تخدم المهارة فى الكتابة والقراءة تعلية الحضارة لكى يحصل الفلاح على امكانية استخدام القدرة على القراءة والكتابة فى تحسين اقتصاده ودولته» ** . تبدأ الحضارة الاصلية من حيث تتحد المعرفة والقراءة والكتابة والثقافة المعطاة فى المدرسة مع القدرة العملية على تنظيم وضبط العمل فى ميدان جهاز الدولة

---

* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٤٤ ، ص ١٧٠ .
** نفس المرجع ، ص ١٧١ .

والبناء الاقتصادى حيث يجرى الالتحام العضوى بين النهضة الروحية للشخصية وبين نهضة النشاط الذاتى الاجتماعى للجماهير .

وأثناء وضع مخطط بناء الحضارة الاشتراكية ركز لينين جل اهتمامه لا الى اقرار مبادىء وموضوعات خاصة ما كما لو أنه يجب على أساسها بناء «الحضارة البروليتارية» بل قبل كل شيء الى خلق **الشروط الواقعية** الأكثر ملاءمة والتى تسهل على الجماهير الوصول الى التثقيف والتنوير والمعارف . ان تنظيم المدرسة الشعبية ونظام التثقيف والتنوير الشعبى (المكتبات العمومية وصالات القراءة والنوادى الخ .) وتشكيل شبكة واسعة لوسائل الاتصال (الاذاعة والصحف والسينما الخ .) التى عن طريقها تصل المعلومات المتنوعة الى صميم الشعب ذاته كل هذا يراه لينين كقضية هامة بالنسبة لعموم الدولة تنبثق مباشرة من مهمات التحويل الاشتراكى للحضارة . ان أية محاولة لاختراع «حضارة جديدة» وتحديد تطور حضارة المجتمع بنشاط «مختصين بالحضارة» من نوع خاص دون تطوير نماذج الحضارة الموجودة برابطتها الوثيقة مع النشاط العملى للجماهير ومع ممارسة وتجربة الديكتاتورية البروليتارية يعنى – حسب لينين – تشويها بيروقراطيا بالنسبة للبناء الحضارى الاشتراكى ناشئا عن الخرافات القديمة فيما يتعلق بعدم قدرة العمال والفلاحين على الابداع التاريخى المستقل .

«لا **اختراع** حضارة بروليتارية جديدة بل **تطوير** أحسن نماذج وتقاليد ونتائج الحضارة **الموجودة من وجهة نظر** التأمل الماركسى وشروط حياة ونضال

البروليتاريا فى عهد دكتاتوريتها» * هذه هى المهمة .
وحسب هذه الصيغة اللينينية الكلاسيكية فان الحضارة الجديدة تنشأ كأستمرار عضوى لكل الحضارة السابقة الحاصلة فى عملية استصلاحها من قبل الكادحين على محتوى وهدف اجتماعيين جديدين . وهى تصبح اظهارا وتعبيرا عن تطور الكادحين أنفسهم أثناء تحقيقهم للتحولات الاقتصادية والسياسية وتصبح طريقة لتنفيذ رسالتهم الاجتماعية التاريخية . هنا بالذات – حسب أفكار لينين – يكمن التأثير الحقيقى للطبقة العاملة على طابع واتجاه مجمل التطور الحضارى . وكما قالت ن . كروبسكايا فان لينين «أراد أن تحمل تلك الحضارة الجديدة التى نبنيها صفة النضال البروليتارى والفكر البروليتارى ولكنه كان معارضا لأن تبنى الطبقة العاملة لنفسها حضارة خاصة ما وتنطوى على نفسها بداخلها . ان الطبقة العاملة هى قائد لكل الكادحين لذلك فانها فى ميدان الحضارة والثورة الثقافية لا تبنى لنفسها حضارة منعزلة بل تضفى على مجمل الحضارة طابعها الخاص . وقد أكد فى خطابه (أمام المؤتمر الثالث للكمسمول – **المؤلف**) فلاديمير ايليتش بشكل خاص هذه الناحية التى لم يعرها اهتماما كافيا أولئك الذين تحدثوا عن الحضارة البروليتارية» * * .

من وجهة نظر الطبقة العاملة فان الشىء الرئيسى والجوهرى فى الحضارة هو الذى يساعد قضية البناء

* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٤١ ، ص ٤٦٢ .
* * ن . كروبسكايا . مؤلفات تربوية ، المجلد ٥ . موسكو ، ١٩٥٩ ، ص ٣٥٧ .

الشيوعى . ولكن مثل هذه الطريقة لدراسة الحضارة مبررة تاريخيا فقط لأن المجتمع نفسه المؤسس على مبادئ شيوعية يكون فى جميع اقسامه تعبيرا عن النهضة اللاحقة وازدهار الحضارة وانتقالها الى وضعية جديدة نوعيا . اين يكمن التجديد المبدأى التاريخى لهذه الحضارة ؟

ان الحضارة الاشتراكية هى أولا حضارة تتطور على **اساس اجتماعى جديد** تماما متحرر من أى استغلال ومن أى شكل من أشكال اضطهاد الناس . وبما أنها حسب موضوعاتها الطبقية تعتبر حضارة للطبقة العاملة كقوة قائدة للمجتمع الاشتراكى فانها تخدم مصالح الشعب كله والمجتمع الاشتراكى بالاجمال .

ان أعظم مكتسب حضارى للاشتراكية هو تحويل كل الثروة الحضارية للمجتمع الى ملك شعبى عام وامداد جميع فئات ومجموعات الكادحين بوصول حر الى استيعاب القيم الحضارية ، وهى أيضا الغاء جميع الحواجز الطبقية والفئوية فى الالتحاق بالحضارة وجذب أكبر عدد من الناس الى عملية الابداع الحضارى النشيط . لقد قضت الاشتراكية نهائيا على احتكار الحضارة من قبل فئات اجتماعية معينة من المجتمع وحولتها الى قاعدة ضرورية للنشاط التاريخى لجماهير الكادحين الواسعة على مختلف أصعدة النشاط الانسانى . وبذلك فان الاشتراكية لم تؤكد فى الحياة المساواة الاجتماعية بين الناس (الاقتصادية والسياسية والقومية) فقط بل وضعت حجر الأساس للمقدمات الموضوعية من أجل مساواتهم **الحضارية** - أى المساواة فى الثقافة والتطور الروحى وفى **استيعاب**

وابتداع القيم الحضارية . من وجهة النظر هذه فان الحضارة الاشتراكية هى **حضارة شعبية عامة** حقيقة وحضارة مصنوعة من قبل الشعب ولأجل الشعب .

ان الحضارة الاشتراكية ، ثانيا ، هى حضارة تتطور على **قاعدة أممية** وعلى قاعدة اتحاد فكرى سياسى متين وتقارب تدريجى بين مختلف الأمم والشعوب فى المجتمع الاشتراكى . وقد اشار ل . اى . بريجنيف فى تقريره «حول الذكرى الخمسينية لاتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية» الى أنه «لنا كل الحق اليوم فى أن نقول : ان حضارتنا – هى حضارة اشتراكية بمحتواها وباتجاهها الرئيسى فى التطور وهى حضارة متنوعة بأشكالها القومية وأممية بروحها وطابعها» * . ان الشرط المهم جدا لأممية الحضارة الاشتراكية هو نشوء وحدة جامعة تاريخية جديدة – ألا وهى الشعب السوفييتى . ان الحضارة الاشتراكية المعبرة عن وحدة المصالح ومساعى وأهداف جميع شعوب الاتحاد السوفييتى تبرز كأحد العناصر الجوهرية الرابطة لهذه الوحدة الجامعة .

وأخيرا فان الحضارة الاشتراكية تعتمد على **أساس ايديولوجى جديد** تماما – أى على أساس المبادىء العلمية **للماركسية-اللينينية** . ان النواة النظرية لهذه الحضارة هى الادراك المتحرر من التصورات الاسطورية والطوباوية والمحافظة والرجعية القديمة والذى يتضمن فهما وشرحا ماديا للعالم موجها الانسان فى التاريخ الواقعى والحياة الواقعية ، فى نشاطه التحويلى

---

* ل . بريجنيف . على النهج اللينينى . خطب ومقالات ، المجلد ٤ . موسكو ، ١٩٧٥ ، ص ٥٩–٦٠ .

والعملى . ويمكن القول ان الحضارة الاشتراكية تؤكد **نموذجا جديداً للادراك** مرتبطا مباشرة مع المصالح العملية للجماهير الكادحة ومع المتطلبات والمهام الواقعية للتطور الاجتماعى .

اجمالا يمكن تحديد الحضارة الاشتراكية على أنها حضارة الناس الذين قضوا نهائيا على تفككهم الاجتماعى والقومى السابق والمتحدين فيما بينهم بعرى النشاط المشترك الوثيقة ، ذلك النشاط الموجه نحو الوصول الى الأهداف والمصالح المشتركة . ان جوهر الحضارة الاشتراكية يكمن فى أنها تبرز كشرط لوحدة وتكاتف الناس وتطورهم الحر والمتساوى فى الحقوق .

٢ ـ الحضارة الاشتراكية والشخصية

ان الهدف الرئيسى لجميع التحويلات الاشتراكية فى ميدان الحضارة هو **صياغة انسان جديد** يجسد فى نشاطه الخاص وعلاقاته ومظهره الفردى ملامح وخواص الشخصية الشيوعية . ان عملية تكوين هذه الشخصية تفترض فترات تاريخية طويلة تشمل كل مرحلة الانتقال من الرأسمالية الى الطور الأعلى للشيوعية . ولكن ببناء الاشتراكية فقط يجرى خلق جميع الشروط المادية والروحية الضرورية من أجل التحقيق **العملى** لهذه العملية .

أثناء الثورة الثقافية الاشتراكية اضطر الحزب الشيوعى والحكومة السوفيتية الى حل مجموعة كاملة من المشاكل الحضارية ذات قيمة أولية فى بناء المجتمع الاشتراكى . ان محو الأمية وبناء نظام تعليم وتنوير الشعب وجذب الفئات الواسعة من الكادحين الى النشاط

الاقتصادى والسياسى الفعّال وتطوير القاعدة المادية والتقنية للحضـــارة وتحضيـــر كوادر من المثقفين الاشتراكيين وخلق الشروط الضرورية من أجل الازدهار اللاحق للعلوم والفنون وتحويل الماركسية اللينينية الى قوة لاحمة فكريا ومعاضدة روحيا للمجتمع الاشتراكى وكذلك النهضة الحضارية لشعوب وقوميات الاتحـاد السوفييتى المتخلفة سابقا – كل هذا لا يعتبر تسمية كاملة للمشاكل الحضارية هذه . غير أنه مهما كانت المساعى الموجهة الى حل هذه المشاكل مهمة وقيمة فى نتائجها فانه لا يمكن فهم المغزى العام والمنطق العميق للطريق المجتاز دون حساب الخط العام لتطويـــر الحضارة فى المجتمع الاشتراكى ودون شرح مهمتهـــا المركزية – أى صياغـــة الانســـان الجديد اى **الشخصيـــة المتطورة بصـــورة كاملـــة** . وعند وضع وحل هذه المهمة ينكشف لأقصى حد مغـــزى الاشتراكية كمجتمع **للانسانية الواقعية** التى يعتبـــر الانسان الكادح قيمة رئيسية لها . «**ان الاشتراكيـــة هى مجتمع الكدح الحر والديموقراطية الأصيلة والحرية الحقيقية للشخصية والعلوم والحضارة الأكثر تقدمية** . وهى تلغى جميع أنواع الظلم وتضمن الحق فى العمل والتعليم والراحة وانشغال الكادحين الكامل وتخلـــق امكانيات حقيقية من أجل النمو المبدع والمتعـــدد الجوانب لجميع أفراد المجتمع» * .

---

* حول الذكرى الستين لثورة اكتوبر الاشتراكيـــة العظمى . قرار اللجنة المركزية للحزب الشيوعى السوفيتى عن ٣١ كانون الثانـــى ١٩٧٧» . موسكو ، ١٩٧٧ ، ص ٢٣ .

تقف مشاكل صياغة الانسان الجديد فى مركز مجمل السياسة الحضارية للدولة السوفيتية وتشكل نواة رئيسية للعمل التربوى الفكرى فى الاتحاد السوفييتى . وتساعد على حل هذه المشاكل كل المهام الاجتماعية الاقتصادية الموضوعة فى برنامج الحزب وفى وثائق المؤتمرات الأخيرة للحزب الشيوعى السوفييتى . وعند اثبات الاستراتيجية الاقتصادية للحزب والامكانيات الجديدة التى يكشفها المجتمع السوفييتى من أجل تنفيذها ، قال الرفيق بريجنيف أمام المؤتمر الخامس والعشرين للحزب الشيوعى السوفييتى : «ان هذا يخص قبل كل شىء **رفع رفاهية الناس السوفيتيين اللاحق وتحسين شروط كدحهم وحياتهم اليومية والتقدم الجوهرى فى الصحة العامة والتعليم والحضارة – أى يخص كل ما يساعد على صياغة الانسان الجديد وتطوير الشخصية المتعدد الجوانب وكمال نمط الحياة الاشتراكى**» * .

ونشير الى أن الحضارة أبرزت هنا كأحد العوامل الهامة جدا والمساعدة على صياغة الانسان الجديد وتطوير الشخصية المتعدد الجوانب وكمال نمط الحياة الاشتراكى .

لقد اختط المؤتمر الخامس والعشرون للحزب الشيوعى السوفييتى الطرق المحددة لحل هذه المهمة الرئيسية ضمن مجال الحضارة فى شروط الاشتراكية المتطورة . ان أساس هذا الحل هو «الموقف الشامل

---

* «مواد المؤتمر الخامس والعشرين للحزب الشيوعى السوفييتى» . موسكو ، ١٩٧٦ ، ص ٤٠ .

من وضع مجمل قضية التربية ، أى تأمين الوحدة الوثيقة بين التربية السياسية الفكرية والكدحية والأخلاقية على أساس حساب ميزات مجموعات الكادحين المختلفة» * .

ان الاستناد الى الحضارة كعامل جوهرى فى صياغة الشخصية الشيوعية يجعل الفهم الاجتماعى الفلسفى لعملية التطور الحضارى فى شروط المجتمع الاشتراكى ملحا بشكل خاص . ومن الواضح أن هذا التطور لا يمكن تأويله فقط الى «مجموعة الانجازات» التى يقوم بها الناس فى مختلف مجالات الابداع العلمى أو التقنى أو الفنى . ان هذا التصور الذى يحدد الحضارة بمجموعة نتائج النشاط البشرى فى ميدان الانتاج المادى والروحى يعتبر غير كامل وغير دقيق بالذات بالنسبة للصعيد العملى الحضارى للاشتراكية . وبالتأكيد فان هذا الصعيد العملى يفترض نموا هائلا وتوسيعا للثروة الاجتماعية المادية والروحية . وهو يشير الى خطوة هائلة الى الامام على طريق التقدم العلمى والتقنى والفنى للبشرية . ان المنجزات التقنية الهائلة والاكتشافات العلمية والابداعات الفنية المتحققة فى الاشتراكية تشكل رصيدها الواقعى فى الحضارة العالمية . ولكن مهما كان هذا الرصيد عظيما وقيما فان المكتسب الحضارى الرئيسى للاشتراكية يكمن فى **الانسان نفسه** الذى جرت صياغته وتربيته من قبل النظام الجديد .

---

* «مواد المؤتمر الخامس والعشرين للحزب الشيوعى السوفييتى» ، ص ٧٤ .

لقد كتب لينين فى حينه أن الاشتراكية لا تؤدى الى سحق الشخصية ولا الى «تسوية» الحياة الروحية بل الى زيادة تنوعها «وزيادة «تفاضل» الانسانية بمليون مرة بمعنى غناء وتنوع الحياة الروحية والاتجاهات الفكرية والمساعى والصيغات» * . ان اكمال الشخصية الانسانية فى كل ثراء وتنوع المظاهر الفردية هو الاتجاه الرئيسى للتطور الحضارى فى الاشتراكية والذى يدل على انقلاب جذرى فى طابع ومحتوى التقدم الحضارى البشرى كله . فاذا كان يجرى تطور الحضارة فى شروط التشكيلة الرأسمالية (تطور الانسان نفسه ككائن اجتماعى) كقاعدة على صورة مختلفة عن الأفراد الموجودين حقيقة وعلى صورة القوى الأشيائية للكدح والمعاشرة فان هذا التطور فى الاشتراكية يحصل على **صورة شخصية مباشرة** وصورة لتطور الأفراد أنفسهم . ان القوى المنتجة الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية والادراك الاجتماعى تصبح هنا ملكاً لا يتجزأ للأفراد انفسهم واظهاراً لشخصيتهم . ان هذا الاقتراب المستمر والتطابق المتزايد بين الاجتماعى والشخصى فى الاشتراكية يعطى الأخيرة طابع التاريخ الحضارى للبشرية حيث محتوى الحضارة **الانسانى** يحصل على شكل **انسانى** للتعبير بنفس القدر . لذلك بالضبط فان **موضوع الحضارة والشخصية** الذى يتضمن بداخله جوهر الحضارة **يمكن أن يكون مكشوفا ومفهوما بشكل صحيح فقط بالنسبة للمجتمع الاشتراكى .**

ان مفهوم الشخصية فى الماركسية يشمل مجموعة

---

* لينين ، المؤلفات الكاملة ، المجلد ٢٦ ، ص ٢٨١ .

العلاقات الاجتماعية التى تصنع من الانسان ذاتا للنشاط وكائنا قادرا على تحقيق عملية التطوير الذاتى والانتاج الذاتى . ومفهوم الشخصية من وجهة النظر هذه ينطبق مع ما يمكن تسميته طبيعة الانسان الاجتماعية بخلاف طبيعته الفيزيائية . وحسب ملاحظة ماركس فان «جوهر «الشخصية الخاصة» لا يشكله اللحية ولا الدم ولا طبيعتها الفيزيائية المجردة بل **نوعيتها الاجتماعية** . . . »* . وعلى هذا الشكل فان تركيب الشخصية الانسانية أو صفة الانسان الاجتماعية هى عبارة عن «مجموعة من الملامح القيمة اجتماعيا والمتكاملة بداخله والمتشكلة فى عملية التأثير المتبادل المباشر وغير المباشر بين الفرد وبين الناس الآخرين والتى تجعله بدورها ذاتا للكدح والادراك والمعاشرة» ** .

ان طبيعة الانسان الاجتماعية يمكن أن تتطور ، كما ذكرنا سابقا فى معزل عن الانسان نفسه أيضا كما يحصل مثلا فى الرأسمالية . عند ذلك فانها تظهر على شكل شروط كدح أشيائية ومتطورة اجتماعيا ذات طابع قوة مستقلة عن الانسان وغريبة عنه أى لا على شكل فردى وشخصى بل على العكس على شكل لا شخصى ومجرد وعلى شكل أشياء وعلاقات أشيائية . ويحصل الانسان على جوهره الاجتماعى عن طريق التخلى عن فرديته وعن طريق «ضياع شخصيته» أى كقوة عديمة الشخصية التى تنتج الرأسمال – على شكل عامل

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ١ ، ص ٢٤٢ .

** اى . كون . علم اجتماع الشخصية . موسكو ، ١٩٦٧ ، ص ٧ .

مأجور أو مستهلك للانتاج الجماهيرى او منفذ للدور الاجتماعى المعين . ان جمعتة الأفراد وادخالهم الى الرابطة الاجتماعية تبدو فى النهاية كتجريد للشخصية وضياع أية بداية شخصية . وهذه الحالة مثبتة لا فى التحليل الماركسى للمجتمع البرجوازى فقط بل وفى علم الاجتماع البرجوازى المعاصر الذى يستثنى الشخصية من رؤية النظام الاجتماعى .

ومن الواضح أنه الشخصية يجب أن نفهمها على أنها الانسان الذى تتحقق طبيعته الاجتماعية لا فى الشروط والظروف الخارجية بالنسبة له فحسب بل وفى مادته الطبيعية الخاصة وفى خواصه الفيزيائية النفسية لطبائعه وعقله ومواهبه الطبيعية وامكانياته ومتطلباته الخ . . ان الشخصية هى تعبير فريد من نوعه عن شىء عام متطور اجتماعيا والمصاغ بمجمل نشاط البشرية وتشكل النسبة بين الاجتماعى والفردى تركيبا داخليا للشخصية وديناميكتها الخاصة وقدرتها على التطور الذاتى : غير أنه لا يعنى من المذكور سابقا أبدا أن الشخصية هى توافق ميكانيكى «للنصفين» الاجتماعى والفردى ، الاجتماعى والطبيعى . ان مثل هذا التصور قد يكون نقلا بسيطا «الى داخل» الانسان لتلك الثنوية بين الطبيعى والاجتماعى ، وكذلك بين الطبيعى والحضارى التى كنا قد حللناها نقديا أعلاه . تكمن عقدة مشكلة الشخصية لا فى اثبات وجود الجهات الاجتماعية والفردية لدى الانسان كمجرد اثبات بحد ذاته بل فى شرح **طابع تمسكها ورابطتها** . ان طبيعة الشخصية الانسانية هى وحيدة وليست مزدوجة مع أنها متشكلة كما يبدو من النسبة بين بدايتين

مختلفتين – أى الفردى اللامتكرر والعام المصاغ اجتماعيا . ان اهمال هذه الناحية يؤدى الى الفصل بين نظريات الشخصية الاجتماعية والنفسية التى تنظر كل منها الى الانسان فى ضوء أحد أبعاده فقط – الاجتماعى أو الفردى . وتبدو المظاهر الفردية للشخصية وكأنها خارجة عن اطار الفهم الاجتماعى للشخصية . فيكتب مثلا ف . يادوف أن الشخصية تهم الباحث الاجتماعى «لا كفرد بل كشخصية عديمة الوجه وكنموذج اجتماعى وكشخصية لا فردية فيها» * .

ان السعى نحو اجتياز الفهم الضيق لدراسة الشخصية من قبل علم الاجتماع من جانب ومن قبل علم النفس من جانب آخر قد حدد نشوء وتطوير مجال المعرفة الواقعة على الحدود بين هذين العلمين أى نشوء علم النفس الاجتماعى . عدا عن ذلك هناك محاولات لادخال مفاهيم نفسية عن الشخصية الى علم الاجتماع وادخال براهين نظرية اجتماعية معينة للادراك والتصرف الانسانيين الى علم النفس . غير أن كل هذا لا يحل هذه المسألة الموضوعة على النطاق الفلسفى المبدأى : كيف تتحقق الوحدة بين الاجتماعى والفردى على مستوى الشخصية ؟

نعيد الاشارة الى أن ماركس كان يرى أساس هذه الوحدة فى طبيعة الانسان المتغيرة تاريخيا والمشروطة بطابع العلاقة المتبادلة بين الانسان

---

* ف . يادوف . حول الطرق المختلفة لدراسة مفهوم الشخصية وما يتصل بها من مسائل بحث للاتصالات الجماهيرية . مجموعة «الشخصية والاتصالات الجماهيرية» ، العدد الثانى ، طارطو ، ١٩٦٩ ، ص ١٣ .

والطبيعة . فالانسان يجعل موضوع تأثيره لا الطبيعة الخارجية فقط بل وطبيعته ذاتها التى تشكل أساسا طبيعيا لوجوده الفردى . وواضح من هنا أن فردية الانسان (أى ما يميزه عن الآخرين) ليست هى ما وهبته الطبيعة فحسب بل هى أيضا نتيجة نشاطه الخاص وتغييره لذاته وتطويره الذاتى .

ان الانسان حين ينتج نفسه ضمن «طريقته الخاصة فى الوجود» * فانه بذلك ينتج فرديته أيضا . ولكنه عند ذلك لا يقوم بالتأثير على طبيعته العضوية الخاصة ككائن طبيعى بل ككائن اجتماعى . وأن **علاقته مع نفسه** على أنها موضوع لنشاطه هى على هذه الحالة **علاقة اجتماعية** . ويشكل تطوير هذه العلاقة والتى هى عبارة عن أساس لفرديته وشخصيته – يشكل المحتوى الحقيقى للحضارة . وتتقدم فيها ، اذن ، امكانية الانسان المتطورة اجتماعيا على خلق وانتاج فرديته الخاصة . وكلما كانت الروابط الاجتماعية وعلاقات الانسان متطورة أكثر وكلما حملت المعيشة الاجتماعية طابعا عموميا اكثر فان الانسان يمتلك امكانيات أكبر بمعنى خلق وتطوير فرديته . ان توافر هذه الامكانية لدى الانسان يحدد وجوده كشخصية .

أن تكون شخصية – هذا يعنى من جهة تناسب التطور الفردى مع تطور القوى والعلاقات الاجتماعية والتعامل مع الطبيعة العضوية الخاصة للانسان حسب مقياس الطبيعة الاجتماعية له ، ومن جهة أخرى هذا يعنى الوقوف من الشروط المتكونة اجتماعياً كالموقف

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الثانى ، ص ٤٤٦ .

من «الطبيعة اللاعضوية» والموقف من شروط الوجود والتطور الخاصين للانسـان . وتتحقق بذلك وحدة الاجتماعى والفردى فى بنية الشخصية على شكل قدرة الانسان (كذات) على معاملة نفسـه - على مستوى الادراك (الادراك الذاتى) وكذلك على مستوى النشاط العملى الواقعى (الانتـاج الذاتى والخلق الذاتى) - لا على أساس أنه كائن طبيعى بل كائن اجتماعى . ان وجود هذه القدرة وتطويرها بقدر عموميـة القوى والعلاقات الاجتماعية يجعل الانسان ذاتا للنشـاط وشخصية أو - بالمعنى الواسع للكلمة - كائنـا حضاريا .

فى الحضارة على هذا الشكل ، تنكشف علاقـة الانسان بالطبيعة (الحضارة والطبيعة) وبالمجتمـع (الحضارة والمجتمع) بنفس الوقت كعلاقته بنفسـه (الحضارة والشخصية) . وتعبر هذه العلاقات بتكاملها عن طريقة وجود الانسـان فى التاريخ . ان وحدة الانسان مع الطبيعة والمجتمع ، التى تشكل محتوى وجوهر التطور الحضارى على مدى التاريخ السابـق تصبح وحدة فعلية (ويعترف بها كوحدة) فقط عندما تصبح وحدة للانسان مع نفسه - لا فى معنى المساواة الطبيعية والمجردة طبعا بل فى معنى الوحدة المتأتيـة تاريخيا والمتضمنة نتائج ايجابية لكل الطريق المجتاز من قبل البشرية .

ان ادراك أن الانسان - كشخصية وكفرد - غير مساوى لطبيعته الخاصة المعطاة له من قبل الطبيعة ، بل هو نتيجة لكل تاريخ البشرية وأن كل التاريخ هو عبارة فى النهاية عن **تاريخ لتكوين فرديته** ، يعتبـر

هذا الادراك ممكنا فقط عندما يتحقق امتلاك **الانسان الواقعى** لجوهره المتطور اجتماعيا والمتكون تاريخيا وفقط فى عملية تحويله لهذا الجوهر فى شرط ومحتوى وشكل وجوده الشخصى. ان هذا الامتلاك المنطبق بمعناه مع صياغة الانسان لفرديته الخاصة وانتاجه الذاتى يتفق مع ما نسميه الشكل الشخصى لوجود وتطور الحضارة.

وعندما تمتلك الحضارة شكل التطور الشخصى فانها بذلك تنكشف بمحتواها ومعناها التاريخى العام وتحصل على **شكل الوجود التاريخى العام**. وفى هذه المرحلة بالذات يتضح المغزى الحضارى لكل التاريخ السابق (بما فى ذلك تاريخ تطور القوى المنتجة والعلاقات الاجتماعية والمؤسسات الاجتماعية والادراك الخ.) كتاريخ لقيام وتطور الفردية الانسانية وكتاريخ للعمومية التدريجية للانسان ذاته. «... ان التاريخ الاجتماعى للناس – كما كتب ماركس – هو دائما عبارة عن تاريخ تطورهم الفردى فقط سواء أدركوا ذلك أم لا» *. واذا لم يدرك الانسان لوقت ما التاريخ السابق له على أنه تاريخه الخاص فان هذا يعنى أنه كان موجودا فى هذا التاريخ ومشاركا فيه لا كشخصية بل كقوة عديمة الوجه بين الجمهور. وعندما يصبح الفرد شخصية فان هذا يعنى كونه ثمرة تاريخية تحصل على تعبير واظهار مختلفين فى مختلف مراحل التاريخ.

---

* ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢٧، ص ٤٠٢_٤٠٣.

واذا كان الفرد فى مراحل التاريخ المبكرة والمدلولة «بعدم نضوج الانسان فى فرديته» * لم يفصل نفسه بعد عن الأشكال المحدودة والمحلية لرابطته مع الناس الآخرين وبهذا المعنى ظهر كتشخيص بسيط لهذه الرابطة ، ففى المجتمع البرجوازى يظهر فصل وانعزال الفرد فى نظام العلاقات الاجتماعية المتطورة تطورا عاما – يظهر كضياع لهذه العلاقات ويؤدى الى تناقض غير قابل للحل بين الفردى والاجتماعى : فالأفراد «الفاقدون لأى محتوى حياتى فعلى أصبحوا أفرادا مجردين» ** فى حين أن الشروط الاجتماعية لوجودهم أصبحت شروطا خارجية وعرضية بالنسبة لهم . «فالفرد العرضى» أو «الفرد الطبقى» – هو ذلك الفرد الذى يعتبر وجوده كشخصية ما لها قيمة اجتماعية وكفرد اجتماعى ، يعتبر هذا الوجود منفصلا عن فرديته الخاصة ونتيجة للظروف الخارجية والمستقلة عنه . فالرأسمالى والمرابى الخ . – حسب ماركس وانجلس – يعتبرون شخصيات لا على اساس فرديتهم «بل بمعنى أن شخصيتهم محددة ومشروطة بعلاقات طبقية معينة تعيينا كافيا» *** ويمكن اعتبارها بالنسبة لفرديتهم كشىء عرضى . ان الطابع العرضى للشخصية يتضمن ،

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٢٣ ، ص ٨٩ .

** ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٩٣ .

*** المرجع نفسه ، ص ٨٣ .

اذن ، ذلك الانقطاع بين الاجتماعى والفردى الذى يدل على وضع الفرد فى المجتمع المتناحر طبقيا .

وبخلاف ممثلى الطبقات المسيطرة والذين ينطبق وجودهم الشخصى مباشرة مع وجودهم الاجتماعى (الرأسمالى ، مثلا ، لا يفصل نفسه كشخصية عن انتمائه للطبقة البرجوازية) فان البروليتاريين المستغَلين يتقبلون وجودهم الاجتماعى فى نظام الانتاج الرأسمالى كشىء خارجى وعرضى تماما بالنسبة لشخصيتهم . «تتواجد الحرية الشخصية فقط بالنسبة للأفراد المتطورين فى اطار الطبقة المسيطرة بقدر ما يعتبرون أفرادا لهذه الطبقة ، وهذا فى بديلات جماعات الناس المتعاونة التى كانت موجودة حتى الآن ، — فى الدولة، الخ . .» * . وما يعتبر بالنسبة للرأسمالى شرطا لوجوده كشخصية (تطابق الطبقى مع العرضى ، والخارجى مع الشخصى) فانه بالنسبة للعمال يعتبر تقييدا لوجودهم الشخصى يفرض اجباريا على فرديتهم . لذلك فان البروليتاريا فى نضالها الثورى ضد البرجوازية تضع أمام نفسها مهمة الدفاع عن نفسها لا كطبقة فقط (بصفتها «السابقة») بل و«كشخصية» * * أيضا .

وعلى هذا الشكل فان المغزى الحضارى العميق للتحولات الاجتماعية فى المجتمع الشيوعى يكمن فى أنها تؤمن الشروط من أجل التطور الحر والعديد

---

* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٨٣ .

* * نفس المرجع ، ص ٨٥ .

الجوانب لا لأشخاص منفردين متحدين ضمن طبقة مسيطرة بل لجميع الأفراد «كشخصيات» . وتحل محل الفرد «العرضى» «والمتوسط» والمحدود فى تطوره ضمن شروط حياة طبقته - تحل «الفردية الحرة المعتمدة على التطور العام للأفراد وعلى تحويل انتاجيتهم التعاونية والاجتماعية الى ثروتهم الاجتماعية . . .» * . وتكمن عمومية الأفراد فى تطوير فرديتهم ذلك الذى ينطبق لا مع ظروف حياتهم الخارجية والعرضية فى شروط تقسيم الكدح والمجتمع المتناحر طبقيا بل ينطبق مع مجموعة القوى والعلاقات الاجتماعية المنتجة والمصنوعة تاريخيا .

وتفترض هذه العمومية أشكالا مختلفة تماما - تعاونية - لاتحاد الناس والتى تجعل مراقبتهم المشتركة لشروط الانتاج والمعاشرة ممكنة . لهذا السبب فانه «فقط فى المجموعة تتواجد لكل فرد وسائل تعطيه امكانية التطوير المتنوع لبوادره ، وبالتالى فقط فى المجموعة تكون الحرية الشخصية ممكنة» ** . تظهر الوحدة بين الاجتماعى والفردى (كشرط رئيسى لوجود الشخصية) فى مرحلة التطور الشيوعى على شكل **وحدة بين الجماعى والفردى وبين المجموعة والشخصية أيضا** .

ان هذه الناحية ذات معنى مبدئى بالنسبة لفهم

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ١٠١ .

** ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٨٢-٨٣ .

طبيعة التطور الحضارى فى شروط الاشتراكية . فمن زاوية نظر صياغة نموذج جديد (عام) للفردية فانها تشمل جميع أشكال الجماعات المتعاونة الاشتراكية — كما فى الميدان الاقتصادى والسياسى وكذلك فى الميدان الروحى . وبذلك فان قيام الأشكال الجماعية للحياة يخدم فى الاشتراكية لا الأهداف الاقتصادية والسياسية فقط بل **والحضارية** أيضا وأهداف تطور الانسان نفسه . ان الكشف عن هذا المغزى الحضارى (الانسانى) للمذهب التعاونى الاشتراكى يعرى بوضوح خاص الاختلاف الجذرى لشكله عن الأشكال الأخرى من الاتحادات الجماعية للناس فى المراحل السابقة من التاريخ .

فى الأزمان السابقة أيضا اتحد الناس فيما بينهم فى جماعات مختلفة ، مثلا ، اشكال معينة من التعاون الانتاجى وفئات وطبقات ومنظمات سياسية الخ . . غير أن جميع هذه التشكيلات كانت تمثل وحدة طبقة واحدة ضد الأخرى معطية امكانية التطور الحر فقط للأقلية . وكانت الرابطة بين الناس تتحقق فيها اما بصدد انتاج الأشياء بهدف اثراء مجموعة ضيقة من المستغلين (الرابطة الاقتصادية) أو بهدف قيام وتنظيم السلطة السياسية (الرابطة السياسية) والسيطرة الايديولوجية (الرابطة الايديولوجية) لطبقة فوق الطبقة الأخرى . وعلى أى حال فان هذه الاتحادات كانت تهدف الدفاع عن مصالح جزء صغير من المجتمع ، ولكن لا مصالح الجميع الذين انضموا فى هذه الرابطة . لقد سمّى ماركس وانجلس أشكال الجماعية هذه «ببديل عن الجماعية» أو الجماعية

«الوهمية» و«الخيالية» * . وكمثال نموذجي لهذه «الجماعية» يمكن اعتبار الاحتكارات الرأسمالية المعاصرة .

تعتمد الجماعية الاشتراكية على نموذج مختلف تماما للرابطة بين الناس . ومع أن أساس هذه الرابطة هو اشتراك الناس المباشر فى ميدان الانتاج المادى والروحى وفى مجال النشاط السياسى والادارة الاجتماعية فان محتواها الفعلى يصبح لا العلاقات بصدد الاشياء و«الادوار» الاجتماعية التى يقوم بها الأفراد بقدر ما هى **بصدد الناس أنفسهم** . فالناس هنا لا يتحدون فقط من أجل انتاج الخيرات المادية والروحية الضرورية لحياتهم وتحقيق عملية ادارة الانتاج وكل النشاط الاجتماعى بل ومن أجل أن ينتجوا ذاتهم كشخصيات متطورة من جميع الجوانب ومتكاملة وغنية روحيا . وبذلك فان هذه الرابطة تبدو غير منفصلة عن تطوير الفردية ذاتها ولا تعتبر رابطة اقتصادية وسياسية فحسب بل وبنفس الوقت **رابطة حضارية** . «. . . فى هذه الجماعية يشارك الأفراد كأفراد» * * أى تظهر الجماعية هنا كشكل اجتماعى للانتاج – لا انتاج الأشياء والافكار فقط بل والانتاج للأفراد أنفسهم . وقد رأى مؤسسا الماركسية مغزى اتحاد الناس على أساس جماعى فى أنه لا الأفراد «يخضعون للانتاج الاجتماعى الموجود

---

* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٨٣ .

* * المرجع نفسه ، ص ٨٥ .

بشكل مستقل عنهم كقضاء وقدر» بل الانتاج الاجتماعى «يخضع للأفراد الذين يديرونه وكأنه ملك لهم» * . فقد كتبا يقولان : «ان المعاشرة العمومية المعاصرة لا يمكن أن تخضع للافراد بطريق آخر غير طريق اخضاعها لهم جميعا» ** . ان تحويل هذه العلاقة الرئيسية بين الأفراد وبين الانتاج الاجتماعى الذى يمكن التوصل اليه فى اطار الجماعة يغير جميع المقاييس **الاجتماعية** لوجود الانسان فى المجتمع ويحولها لأول مرة الى مقاييس **حضارية** تتحدد بمتطلبات تطور لا الانتاج من أجل الانتاج بل انتاج من أجل الانسان أى متطلبات تطوير الانسان ذاته «كفردية حرة» .

ويغير هذا التحويل قبل كل شىء طابع الكدح نفسه وكذلك نسبه الاجتماعية الرئيسية : بين الكدح البسيط والمعقد ، بين الزمن الحر والضرورى وكذلك بين الكدح والاستهلاك *** . ويكمن جوهر هذا التغيير فى تحويل الكدح من «ضرورة خارجية» الى «ضرورة داخلية» للانسان وكذلك من شرط مفروض عليه لأجل

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ١٠١ .

** ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٩٤ .

*** بشكل مفصل حول نظرات ماركس الى طابع هذه النسب فى شروط التطور الشيوعى راجع : اى . فاتين ويو . تيشينكو . العملية التاريخية كقيام الفردية الانسانية . ـ مجموعة «مشكلة الانسان فى «مخطوطات اقتصادية لأعوام ١٨٥٧ـ١٨٥٩» لكارل ماركس» . روستوف على نهر الدون ، ١٩٧٧ .

وجوده الفيزيائى الى شرط لوجوده الانسانى والحضارى الاصيل وكذلك الى حاجة شخصية هامـــة له حياتيا . وعندما يصبح الكدح حاجة ضرورية داخلية للانســـان واظهارا مباشرا وتعبيرا لشخصيته فانه يحصـــل على طابع مستقل وابداعى . ان الابداع هو الصفة الاجتماعية (النوعية الاجتماعية) للكدح التى تشير الى رابطتـــه المباشرة مع شخصية الانسان المشارك فى الكدح . **ان توحيد الكدح مع الشخصية واعطاء الكدح طابعا ابداعيا يشكل الرسالة الهامة التاريخية الاجتماعية والحضارية بنفس الوقت للاشتراكية .**

عند الحديث عن توحيد الكدح مع الشخصية فـــى مجتمع المستقبل لم يماثل كلاسيكيو الماركسية بين الشخصية وبين أية فردية موجودة فى الواقع مطلقا . وفى الحالة المعاكسة فان الحديث وكأنه يدور حـــول حفظ وترميم النموذج الحرفى للانتاج المنقرض تاريخيا حيث كان الكدح يملك بالفعل القـــدرة على الاحتفاظ بميزات فردية فى النتاج ، وقد تكون ميزات نادرة لعامل معين ، متضمنا بذلك عناصر معينة للابداع . ان الشخصية فى المجتمع الشيوعى هى الانسان القادر على الفعالية الابداعية لا فى الأطر المهنية المحلية المحدودة (فى ورشته ومكان عمله فى المصنع ومهنته ذات الاختصاص الضيق) فحسب بل وعلى مقياس المجتمع كله وهى الانسان الذى يملك «الطاقة العامـــة» و«الطابع العام» . وتصـــاغ وتنكشف هذه الشخصية وقدرتها الكامنة المبدعـــة لا كنتيجة لمساعى منفردة ومنعزلة لأفراد منفصلين بـــل ضمن أعمال مشتركـــة لجميع أعضـــاء المجتمع على أساس الاتحاد والنشـــاط التعاونى للنـــاس .

ان الشخصية ذات القدرة على الفعالية مع الجميع ومن أجل الجميع وعلى أساس ما صنع من قبل الجميع والتى تدرك نفسها فى نشاطها على أنها استمرار موضوعى (وليست تكرارا آليا) للناس الآخرين ووحدة معهم — هذه هى **ذات الابداعية المتحققة شيوعيا** والاصيلة والتى تطابق متطلبات ومقاييس الانتاج الحديث والتحولات الاشتراكية والاجتماعية التاريخية .

وببناء الاشتراكية يتأكد لأول مرة الكدح الابداعى كمقياس ومعيار للنشاط الانسانى . والحديث هنا لا يجرى حول الابداع بالمعنى التقليدى للكلمة والذى يشمل مجالا ضيقا فقط فى نشاط العالم أو الفنان بل حول الابداعية الاجتماعية والتاريخية للجماهير أنفسها التى تقوم ببناء حياة جديدة عن وعى وبشكل حر . ان ابداعية الجماهير هى خلق العالم وكأنه عالمها الخاص بها ، وهى خلق الناس العملى لوجودهم الاجتماعى . والابداعية التاريخية للجماهير فى الاشتراكية والتى تتضمن العلوم والفنون كعناصر مكوّنة تقتحم حدود الابداع التقليدى (الروحى غالبا) وتفتح آفاقا أكثر اتساعا للفعالية البشرية .

تشكل **العلاقة الشيوعية بالكدح** فى المجتمع الاشتراكى ناحية لا تتجزأ من الوجه الحضارى للانسان . وهى تولد وتأخذ طابعا جماهيريا لا بفضل سيطرة علاقات الجماعية فحسب فى المجتمع . اذ أن أساسها هو التغيرات الجذرية فى القاعدة الانتاجية المادية والتقنية والمرتبطة بالثورة العلمية التقنية المنتشرة (الأتمتة والتطبيق العملى للعلوم كقوة انتاجية) . وكنتيجة هامة جدا لهذه التغييرات يعتبر

التبديل التدريجي للكدح «البسيط» بالكدح «المعقد» وبكدح مركب اجتماعيا حيث تصبح قاعـــدة الانتاج والمنبع الرئيسي للثروة الاجتماعية لا الكدح المباشر (البدني) لعامل ما بل القوة المتطـورة اجتماعيـــا للتقنية والعلوم . «ما كان نشاطا للعامل الحي يصبح نشاطا للآلة» * . وبالتالي فان «الكدح يبرز لا ككدح جرى ادخاله في عملية الانتاج بقدر ما هو كدح بحيث يتعامل الانسان – على العكس – مع عمليـــة الانتاج وكأنه مراقب ومنظم لها» * * . وبالنتيجة يحصـــل اختصار مستمر للزمن الضروري للعمل (الزمن الذي ينفق من أجل انتاج حاجيـــات الاستهلاك التي تلبي الطلبات الطبيعية للانسان) وزيادة في الزمن المصروف من أجل تطور الفردية الحر . «يجري التطور الحـــر للفرديات ، لذلك يكون هناك . . . بشكل عام ايصال كدح المجتمع الضروري الى الحد الأدنى الامر الذي يناسبه في هذه الظروف تطوير الأفراد الفني والعلمي الخ . ، وهذا بفضل الوقت المتحرر بالنسبة للجميع والوسائل المصنوعة من أجل ذلك» * * * .

ان وقت الفراغ – حسب افكار ماركس – ليس وقتا حرا عن الانتاج بل هو وقت يجري انفاقه مـــن أجل انتاج الانسان ذاته كقوة منتجة رئيسيـــة في المجتمع و«كرأسمال اساسي» للمجتمع . ان «تدخير وقت العمل مساوي لزيادة الوقت الحر – أي الوقت

---

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الثاني ، ص ٢١٢ .

* * نفس المرجع ، ص ٢١٣ .

* * * نفس المرجع ، ص ٢١٤ .

من أجل تطور الفرد الكامل الذى بدوره – كقوة منتجة عظيمة يوثر ايابا على القوة المنتجة للكدح . ومن وجهة نظر عملية الانتاج المباشرة فان ادخار وقت العمل يمكن رؤيته كانتاج **للرأسمال الاساسى** حيث يعتبر الانسان نفسه هو الرأسمال الاساسى» * . ان تحويل انتاج الانسان – وهذا يعنى الوقت الحر – الى شرط وقسم هام للانتاج الاجتماعى يتفق بذلك مع تطوير الانسان «كفردية غنية متكاملة بشكل متساو فى انتاجها وفى استهلاكها أيضا ، هذه الفردية التى يبرز كدحها لذلك لا ككدح بل كتطوير كامل للنشاط نفسه حيث تختفى الضرورة المشروطة من قبل الطبيعة بشكلها المباشر لأنه مكان الحاجة المشروطة طبيعيا تحل حاجة مصنوعة تاريخيا» * * . ان الحاجة الى الكدح كأول وأهم حاجة حياتية للانسان مشروطة على هذا الشكل لا بالطبيعة الفيزيائية بل بالطبيعة الاجتماعية للانسان والتى تدفعه دائما لتحسين قواه الفيزيائية والروحية وتطوير امكانياته وتربية فرديته .

ان تحويل الكدح الى حاجة حياتية أولى يغير جذريا كل بنية الاستهلاك . وتصبح الاخيرة بالنسبة للفرد لا مجرد شرط لاعادة انتاجه ككائن فيزيائى أو قوة عاملة بل قبل كل شىء كشرط لانتاجه على أساس أنه كائن حضارى . ان حاجة الانسان فى المسكن والملبس والغذاء والراحة والتسلية الخ . . تبقى بالطبع ، حتى

* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الثانى ، ص ٢٢١ .

* * نفس المرجع ، القسم الاول ، ص ٢٨١ .

وتزداد مع نمو الثروة المادية . غير أن تلبية هـذه المتطلبات (خلق أشياء الاستهلاك المطابقة) تصبح قضية لا الفرد المستقل بل المجتمع بكامله فى حين أن قضية الفرد المستقل تصبح تلبية متطلباته الاجتماعية أو الحضارية - أى المتطلبات فى تطوير الذات وكمال الذات . ولكن هذا يعنى أيضا تطوير «القدرة على الاستهلاك» نفسها لأن «شرط الاستهلاك» يبرز هنا لا مجرد قيمة استهلاكية أو شىء ذى خواص مفيدة للانسان بل هو الوقت الحر نفسه المتجسد بنتائج العقل والنبوغ البشريين . وعندما يقوم الانسان بصياغة قدرته على الكدح والمعاشرة فانه بذلك يوسع أطر استهلاكه الخاصة ويحول كل ما يجعل الكدح والمعاشرة ممكنين وما يساعد على تطوير الشخصية المتعددة الجوانب - يحوله الى موضوع للاستهلاك .

فى المجتمع الاشتراكى يستمر الكدح الضرورى المحسوب بوقت العمل بالحفاظ على قيمته «كمقياس» للاستهلاك الفردى . غير أن العلاقة الشيوعية بالكدح والتى تفترض لا مجرد واجب العمل بل والحاجة الى الكدح وهذا يعنى الحاجة الى تطوير الامكانيات فى الكدح - هذه العلاقة تخلق «مقياسها» الخاص فى الاستهلاك . وهذا المقياس لا يتحدد بكمية الخيرات المادية المحصولة والمستهلكة مباشرة فحسب ولا بمجموعة الأشياء الموجودة تحت التصرف الشخصى للفرد بل بجميع حاصل الخيرات الروحية - المعارف العلمية والقيم الفنية وأشكال المعاشرة الابداعية والنشاط الابداعى - أى الخيرات التى تشكل الرصيد الحضارى للمجتمع والتى يقدمها المجتمع تحت تصرف

كل انسان ويجعلها سهلة المنال لأى فرد دون النظر الى كمية الكدح الضرورية المصروفة من قبله . واذا حولت الاشتراكية الحضارة الى ممتلكات شعبية عامة وجعلتها سهلة المنال على كل فرد فان أشكال الكدح الجديدة المتولدة فى المجتمع الاشتراكى المتطور تجعل الحضارة لا مجرد سهلة المنال فحسب بل **وضرورية** لكل فرد وتصيغ **الحاجة الى الحضارة** .

ان تطوير الحاجة الى الحضارة وبشكل عام تربية كل الحاجات الانسانية لا يجب نشرها فقط على الحاجات الروحية . ان أية حاجة انسانية تصبح حضارية حالما تخدم اعادة انتاج وتطوير الانسان ككائن اجتماعى : تسمح له أن يكون ذاتا فعالة للنشاط الاجتماعى وتساعد على صياغة شخصيته وتكوينه كفردية غنية ومتكاملة قادرة على الدخول فى علاقات اجتماعية (جماعية) مع الناس الآخرين وقادرة على التعامل مع نفسها بالقياس لمجموعة القوى والعلاقات المتطورة اجتماعيا .

ان غياب القدرة وعدم المهارة (أو عدم الرغبة) لاتخاذ موقف مدرك اجتماعيا بالنسبة للنفس يعتبر سببا حاسما لمظاهر التصرف اللااجتماعى (ادمان الخمر والرشوة والاهمال المنزلى والبيروقراطية وحب الشهرة وحب المنفعة الشخصية الخ .) والتى لازالت تتواجد فى حياتنا حتى الآن والتى يقوم الحزب الشيوعى والدولة السوفيتية بمحاربتها بشكل حاسم . تبقى عند بعض الناس فى الاشتراكية أيضا بقايا النفسية السابقة والاخلاق والايديولوجية القديمة . ويعتبر هذا «من رواسب الماضى» وكرواسب لتلك الأزمان حيث «الاجتماعى» كان يبرز وكأنه غريب ومعادى «للفردى» .

ان تناقض الاشتراكية مع هذه الرواسب ومع كل بقايا أخلاق الملكية الخاصة والأخلاق المتفردة والانانية وكل مظاهر التعصب القومى والشوفينية ونكسات النفسية الاستهلاكيـــة وضيق الأفق - يمكن شرح كل هذا التناقض لا بأن الاشتراكية تنفى الفردية (كما يصرخ بذلك أعداؤنـــا الايديولوجيون) بل على العكس يمكن شرحه بأن الاشتراكية بالذات ترفع لأول مرة الفردية الى مستوى الشخصية المتطورة اجتماعيا وتجعل المجتمـــع نفسه شرطا وأساســـا للتطوير الفردى . وهى تعيد للفرد الحياة الانسانية وتجعلها لأول مرة حياة اجتماعية بكل معنى الكلمة الواسع والدقيق .

«لا يمكن للانسان العيش فى المجتمع وأن يكون حرا عنه» لقد أصبحت هذه الفكرة اللينينية مقولة مأثورة . فلا الحرية عن المجتمع هى شعار الاشتراكية بل **المجتمع الحر** حيث تختفى جميع الحدود والعراقيل الاجتماعية من أجل تطوير الشخصية الكامل والمتنوع . ان علاقـــة الانسان بنفسه تفترض دائما فى النهاية العلاقة بالناس الآخرين وبالمجتمع كله . واذا انقطعت هذه العلاقة فاننا نحصل على «ضيق الأفق» و«انسان لا يهتم الا بالماديات» و«محب للمنفعة الذاتية» و«محب للشهرة» . واذا حولنا هذه العلاقة بالآخريـــن الى أساس «ومقياس» وشرط للعلاقة بالنفس - فاننا نحصل على شخصية «وفرديـــة حرة» وكائن متطور حضاريا واجتماعيـــا . ان الشرط الرئيسى لمثل هذا التحويل كما أشرنا سابقا - هو الكدح المنظم على أسس شيوعية وجماعية جديـــدة . ويقع على الادراك دور هام فى هذا التحويل . ان القناعة الشيوعية والمبدئية العالية وادراك الواجـــب الاجتماعـــى

والنقاوة الأخلاقية وعدم مسايرة أية مظاهر التصرف اللااجتماعى - كل هذا هى صفات ضرورية وميزات الشخصية من الطراز الاشتراكى وكما تحدث الرفيق ل . اى . بريجنيف أمام المؤتمر الخامس والعشرين للحزب الشيوعى السوفييتى فانه «لا شىء يمكن أن يسمو بالشخصية كما يفعل الموقف الحياتى النشيط والعلاقة المدركة بالواجب الاجتماعى حين تصبح وحدة القول والفعل مقياسا يوميا للتصرف . ان **مهمة التربية الأخلاقية** هى تكوين مثل هذا الموقف» * .

يعتمد وعى الشخصية الشيوعى على النظرية العلمية ويفترض الماما عميقا بالتعاليم الماركسية-اللينينية التى تعطى شرحا صحيحا نظريا للواقع وتكشف عن القوانين الرئيسية فى تطور الطبيعة والمجتمع . غير أن الوعى الشيوعى لا يتم بذلك الحد . فهو يعنى تحويل الايديولوجية العلمية الى **قناعة** جماهيرية للكادحين والى مقياس عادى لتصرفاتهم الاجتماعية . وبكلمات أخرى فانه يفترض توحيد الايديولوجية العلمية مع النفسية الجماهيرية واجتياز ذلك الانفصال التقليدى فى المجتمع القديم بين المبادئ النظرية ونظام العادات والمعتقدات والأمزجة والمعاناة العاطفية للناس .

ان تحويل الادراك المتكون اجتماعيا (الايديولوجية والعلوم والاخلاق ومبادئ الادراك الحقوقى والتقييمات الجمالية والاستنتاجات الخ) الى عقيدة شخصية لكل انسان والى مقياس اعتيادى لتصرفه والى دافع مدرك

---

* «مواد المؤتمر الخامس والعشرين للحزب الشيوعى السوفييتى» ، ص ٧٧ .

لنشاطه – وباختصار – الى نفسيته الفردية يشكل المحتوى الفعلي لما يمكن تسميته **حضارة الادراك وتصرف** الانسان في المجتمع الاشتراكي . وفي هذه الحالة (كما في العلاقة بالكدح والاستهلاك) ستتحدد الحضارة بالضبط على قدر ما يتمثل الموقف الاجتماعي ، المعبر عنه نظريا وجماليا او اخلاقيا في الموقف الفردي للانسان وعلى قدر ما يستطيع الانسان بتصرفه الفردي أن يخطو ويؤثر ككائن اجتماعي . ومن الطبيعي أن الحديث يجري لا حول خنق الادراك الفردي ولا حول تحويله الى مجموعة من الكليشيهات والأختام ولا حول تنميط تصوراته وأذواقه وعواطفه بل حول قدرة كل انسان مستقل على **تكوين ادراكه الفردي بما يتطابق مع المستوى العام للثروة الروحية الاجتماعية .** اذن فالحديث هنا يدور حول تحويل الفرد المالك للادراك (من الطبيعة) الى **فرد مدرك والى كائن متطور روحيا** (علميا وأخلاقيا وجماليا الخ .) .

ومن أي جهة كانت ومهما حاولنا وصف تطوير الحضارة في المجتمع الاشتراكي فانه يبرز كعملية لتحويل الاجتماعي الى فردي وهذا يعني انه يبرز على شكل عملية تكوين الفردي كاجتماعي . فالحضارة هي «مقياس» التقارب والمطابقة بين هاتين البدايتين الهامتين للوجود البشري وهي بذلك أيضا «مقياس» لتكوين الشخصية في عملية التطور الاجتماعي . ويمكن القول الآن أنه في الحضارة يتمثل **القياس الشخصي** للمجتمع الاشتراكي الذي يخترق كل مجالاته وأقسامه ومؤسساته . بيد أن هذا يعني أن الحضارة هي «مقياس» **لانسانية** المجتمع الاشتراكي «ومقياس» لأدميته بكل معنى الكلمة الواسع . وتظهر الحضارة في معناها

هذا كواحدة من أهم **الصفات الكاملة لمجمل النظام الاجتماعى للاشتراكية** والتى تشهد موضوعيا على حركتها الدؤوبة نحو «مملكة الانسان» **الحقيقية** ، نحو الشيوعية .

* * *

ان العلم المطور من قبل كلاسيكيى الماركسية حول الحضارة قد وجد تجسيدا وتأكيدا على الصعيد العملى اليومى الحضارى للمجتمع الاشتراكى وفى نجاحاته ومنجزاته على طريق التجديد الجذرى وتطوير كافة مجالات حياة الانسان الاجتماعية .

ان تحديد نظرية الحضارة الماركسية-اللينينية كنظرية للانتاج الاجتماعى واعادة انتاج الانسان فى عملية تطوره التاريخى وتكوينه كشخصية متكاملة وكذات للحركة الاجتماعية لها القدرة العامة على الكدح والمعاشرة يبرز فى هذه النظرية تلك الناحية و«صفة» النظام الاجتماعى للاشتراكية ، تلك التى تجعل منه مجتمعا **للانسانية الواقعية** يعتبر تطور الانسان المتنوع هدفا رئيسيا له . وبكلمات أخرى يتقدم فى نظرية الحضارة علميا لا أى مجال منعزل وضيق كان لوجود الناس فى المجتمع الاشتراكى بل جوهر هذا المجتمع ذاته الذى يميزه اليوم **كأعلى** شكل **لوجود البشرية** التاريخى .

وعندما تجعل الاشتراكية من تطور كل انسان مقياسا ومعيارا للتطور الاجتماعى – أى درجة تلبية حاجاته المادية والروحية ومستوى كمال قواه وامكانياته الابداعية فان الاشتراكية لا تحصل على معنى وطابع **النظام الحضارى** فى مظهر أو ميدان مستقل فقط بل

وكذلك فى مجمل تكاملها وجميع اقسامها . وبقدر ما تصبح الحضارة هنا عنصرا رابطا اجتماعيا وعنصرا مكونا اجتماعيا فان المجتمع نفسه يكون تعبيرا مباشرا وتجسيدا لتطور الحضارة . وهذا يعنى أنه بقدر حركة الاشتراكية نحو الشيوعية فان جوهر الحضارة ، طبيعتها الفعلية يمكن أن تنكشف نظريا فى تلك المفاهيم والمقولات التى تتضمن بنفس الوقت فهما علميا للمجتمع نفسه . والآن لا يمكن الادراك بعمق عن ماهية حضارة الاشتراكية دون دراسة تلك الروابط الاجتماعية التى تتكون بين الناس فى ميدان الانتاج المادى وفى ميدان الادارة وكذلك فى ميدان نشاط الناس الاجتماعى السياسى . ومن جهة أخرى لا يمكن فهم طابع هذه العلاقات فهما صحيحا دون حساب أنها تعتبر بنفس الوقت **شرطا وشكلا لتطور الناس الحضارى وطريقة لوجودهم كأفراد حضاريين حقيقة** . ان هذه **الوحدة الديالكتيكية** العميقة **بين الاجتماعى والحضارى** فى عملية التطور الشيوعى تشير الى أن علم الماركسية عن الحضارة وفهمها لجوهر الحضارة يجدان تعبيرا نهائيا وكاملا فى العلم عن الشيوعية كتاريخ حقيقى للبشرية وينطبقان تماما مع هذا العلم .

ان تطور الحضارة فى الاشتراكية من وجهة النظر هذه لا يعنى الا تطور **العلاقة الشيوعية** للانسان بالكدح وبالناس الآخرين وبنفسه وبالمجتمع كله . ان الانتاج المادى والروحى وكل مجموعة الروابط والعلاقات الاجتماعية والمؤسسات والهيئات الاجتماعية ووسائل الاتصال العامة والعلم والفن والثقافة الخ . ، كل هذا يحصل هنا على قيمة حضارية ويكون اظهاراً للتطور

الحضارى قبل كل شىء كعوامل لصياغة شخصية جديدة شيوعية متطورة بشكل متعدد الجوانب . والى جانب خلق القاعدة المادية التقنية للشيوعيـــة وتحسين العلاقات الاجتماعية الاشتراكية وتطوير الديموقراطية الاشتراكية فان الحضارة تبرز هنا بالفعـــل **كشرط هام جدا وعام للحركة نحو الشيوعية .**

ان هذا الدور الضخم والاجتماعى التحويلى للحضارة فى عملية البناء الشيوعـــــى قد جرى برهنته فى مواد المؤتمرين الرابع والعشرين والخامس والعشرين للحزب الشيوعى السوفييتى وفى خطب الأمين العام للجنـــــة المركزيـــة للحزب الشيوعـــى السوفييتى الرفيـــق ل . اى . بريجنيف وفى قرارات الحزب الشيوعى الموجهة نحو النهضة اللاحقة بحضارة المجتمع الاشتراكى ونحو تقوية دورها فى التربية الشيوعية للكادحين . لقد حصل هذا الدور على اثباته الحقوقـــى فى دستور الاتحـــاد السوفييتى الجديد والذى يعتبر نتيجـــة مركزة لتطور الدولة السوفييتية خلال ستين عاما وبيانا سياسيـــا لمجتمع الاشتراكية الناضجـــة . وصيغت فى الدستور الجديد الحقوق الحضارية الأساسية للمواطنين السوفييت فى الكدح حسب المواهب والقدرات وكذلك حق الحصول على التعليم واستخدام منجزات الحضارة وحرية الابداع العلمى والفنى والتقنى . وتحتوى مواد الدستـــور على أساس حقوقى ضرورى لنشاط الدولة الاشتراكيـــة الشعبية العامة فى مجال الحضارة والتى – أى الدولة – بما يتطابق مع المثل الاعلى الشيوعى هو «التطور الحر لكل فرد هوشرط التطور الحر للجميع» تضع أمامها هدفا فى توسيع الامكانيات الواقعية من أجل استخدام المواطنين

لقواهم الابداعية وقدراتهم ومواهبهم ومن أجل تطوير الشخصية المتعدد الجوانب .

يتحقق التقدم الاجتماعى اللاحق فى مرحلة الاشتراكية المتطورة معتمدا على قاعدتها الحضارية الخاصة والمتحررة من المحدودية الاجتماعية فى العهود السابقة . وكقاعدة مثل هذه تحصل الحضارة على منابع جديدة فى التطور لم يرها التاريخ وكذلك تكشف بشكل أكمل ومتنوع أكثر عن جوهرها الانسانى وتحصل على مظاهر تتفق مع مغزاها الواقعى . ويتجلى بوضوح فى هذه المرحلة ويصبح شاهدا للعيان لا ما تتميز به حضارة بلد مستقل أو أمة أو شعب فقط بل وما يكون **جوهرها الانسانى العام والتاريخى العام** . وتبرز بوضوح أكبر فى حضارة الاشتراكية الناضجة ملامح الحضارة الشيوعية المستقبلة للبشرية المتحدة . ان الوقوف عند هذه الملامح واعطائها شكلا واضحا نظريا فى التعبير وجعلها اشارات موجهة مدروكة فى النشاط الحضارى اليومى والمتعدد الجوانب للمجتمع الاشتراكى – كل هذا يعنى بنفس الوقت ادراك مغزى وجوهر الحضارة كمقولة تاريخية عامة وكمفهوم هام جدا للعلم الاجتماعى الماركسى اللينينى .

محتويات

المقدمة ٣
من المؤلف ١٠

الفصل الاول . **عند منابع المشكلة** ٢٨

١ ــ الحضــارة فى طوايــــا الادراك البرجوازى الوليد ٣٠
٢ ــ «الانســان الطبيعى» امـــام وجه التمدن ٤٥
٣ ــ القيمة المعنوية للحضارة . . ٥٥
٤ ــ «الروح» البرجوازيــة فى الطريق نحو المطلق ٧٣

الفصل الثانى . **مبادئ الدراسة** ٨٩

١ ــ الحضارة كنشاط للانســان . . ٨٩
٢ ــ الحضارة كتطور ذاتى للانســـــان ١٠٦
٣ ــ الحضارة كمقولـــة اجتماعيـــة تاريخيـــة ١١٩

الفصل الثالث . **الحضارة فى حدود «ما قبل التاريخ» البشرى** ١٤٩
١ ــ الطبيعة والحضارة ١٥٠
٢ ــ المجتمع والحضارة ١٧٧

الفصل الرابع . **الرسالة الحضارية للاشتراكية** . . . ٢١٣

١ ــ من الحضـــارة البرجوازيــــة الى الحضارة الاشتراكيـــة ٢١٦
٢ ــ الحضارة الاشتراكية والشخصية ٢٤٨

الى القراء

ان دار التقدم تكون شاكرة لكم اذا تفضلتم وابديتم لها ملاحظاتكم حول ترجمة الكتاب ، وشكل عرضه ، وطباعته ، واعربتم لها عن رغباتكم .

العنوان : زوبوفسكي بولفار ، ١٧
موسكو – الاتحاد السوفييتي

ما هى الحضارة ؟ وأى محتوى فكرى يحمل هذا المفهوم ؟ وماذا يعطينا من أجل فهم التاريخ البشرى ؟ يدور حول هذه الأسئلة نقاش فكرى حاد . لقد طرح الدكتور فى علم الفلسفة ف . ميجويف معتمدا على التركة النظرية التى خلفها كل من ماركس وانجلس ولينين مهمة الكشف عن المعنى الفلسفى لمشكلة الحضارة : نشوء مفهوم الحضارة فى تاريخ الفكر الاجتماعى وجوهر الطريقة المادية التاريخية فى تحليل الحضارة ، والنسبة بين الحضارة والطبيعة وبين الحضارة والمجتمع وبين الحضارة والشخصية فى العملية التاريخية . ويبدى الكتاب اهتماما خاصا ببرهنة الرسالة الحضارية للاشتراكية .

ان هذا الكتاب مخصص للباحثين والمدرسين والطلبة ولكل من يهتم بمسائل الحضارة .

